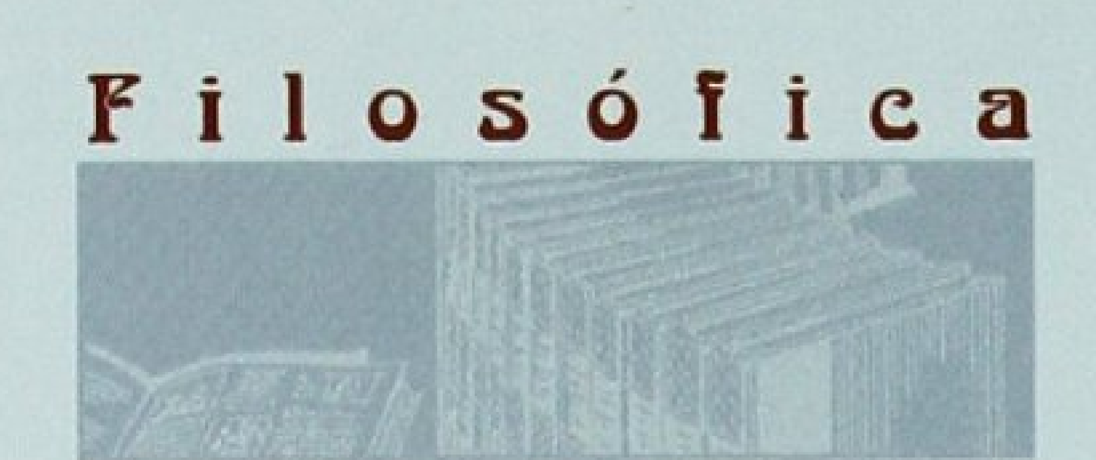
Filosófica



Estudios aristotélicos

Segunda edición corregida

Alejandro G. Vigo

EUNSA

Este volumen presenta, en versión revisada y parcialmente actualizada, una colección de catorce estudios sobre diferentes aspectos del pensamiento de Aristóteles, aparecidos originalmente en revistas especializadas de Iberoamérica y Europa, en el período que va desde 1989 hasta 2003. Los trabajos, se agrupan en tres secciones: filosofía teórica, filosofía práctica y discusión, y cubren una variada gama de temas y problemas vinculados con aspectos centrales del pensamiento aristotélico, en particular, en áreas como la ontología, la filosofía de la naturaleza, la teoría de la acción y la teoría de la racionalidad práctica. Entre las nociones más importantes que son objeto de discusión detallada se cuentan, en el caso de la filosofía teórica, las de sustancia, prioridad, tiempo y verdad. En el ámbito de la filosofía práctica, se aborda, sobre todo, la concepción aristotélica de la racionalidad práctica y la acción racional, con especial atención a los aspectos vinculados con el tiempo de la praxis y la verdad práctica.

Alejandro G. Vigo, nacido en Buenos Aires, Argentina, en 1958, es Profesor en Filosofía (1984) y Licenciado en Filosofía (1988), por la Universidad de Buenos Aires (Argentina), y Doctor en Filosofía (1994), por la Universidad de Heidelberg (Alemania). Ha sido becario del Conicet (Argentina), el Deutscher Akademischer Austauschdienst (Alemania) y la Fundación Alexander von Humboldt (Alemania). Ha enseñado en diversas universidades de Iberoamérica y Europa. Actualmente es Profesor Ordinario del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra (Pamplona, España). Desde 2006 es Miembro Titular del Institut International de Philosophie, École Normal Supérieure, CNRS (Paris, Francia), y en 2010 obtuvo el Premio Friedrich Wilhelm Bessel, concedido por la Fundación Alexander von Humboldt y el Ministerio de Educación e Investigación de Alemania, como reconocimiento a la trayectoria en la investigación.

En autoría individual ha publicado los siguientes libros: *Aristóteles, Física, Libros III-IV* (introducción, traducción y comentario; Buenos Aires 1995); *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns* (Freiburg – München 1996); *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de 'Ética a Nicómaco' I y X 6-9* (Santiago de Chile 1997); *Platón, Apología de Sócrates* (traducción anotada con introducción y análisis; Santiago de Chile 1998; 3ra. edición corregida y ampliada 2001); *Aristóteles. Una introducción* (Santiago de Chile 2007); *Arqueología y aleteiología, y otros estudios heideggerianos* (Buenos Aires 2008); *Platón, Fedón* (traducción anotada con introducción y análisis, Buenos Aires 2009). Ha publicado también más de 90 artículos en volúmenes colectivos y revistas especializadas de Iberoamérica, EEUU y Europa.

ISBN 978-84-313-2753-8



ESTUDIOS ARISTOTÉLICOS

ALEJANDRO G. VIGO

ESTUDIOS ARISTOTÉLICOS

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) – España
Teléfono: (34) 948 25 68 50 – Fax: (34) 948 25 68 54

ISBN:
Depósito legal:
Composición: Mª Jesús Nicolay Mañeru
Imprime:
Printed in Spain – Impreso en España

A mis amigos Marcelo D. Boeri
y Joaquín García Huidobro

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO

El presente volumen reúne un conjunto de trabajos, catorce en total, dedicados al estudio de diferentes aspectos del pensamiento de Aristóteles, que fueron publicados originalmente en diferentes revistas especializadas y volúmenes colectivos, durante el período que va desde 1989 hasta 2003. Los trabajos han sido agrupados en tres secciones: filosofía teórica, filosofía práctica y discusión. Dentro de cada sección, la secuencia establecida corresponde al orden cronológico fijado por la fecha de publicación original de los escritos[1]. No se puede decir que, en cada una de las secciones, los trabajos presenten una unidad temática estricta, que permitiera considerarlos como diferentes capítulos de una obra del tipo de una monografía. Pero no menos cierto es que hay ciertas líneas temáticas comunes, en torno a las cuales se agrupan, en cada caso, varios de los trabajos incluidos en cada sección. Sin entrar en mayores detalles, daré, muy brevemente, una idea del contenido de cada una de las secciones.

La sección "Filosofía teórica" contiene ocho trabajos (Capítulos I a VIII), que pueden considerarse distribuidos en dos grupos temáticos. El primero de esos grupos (Capítulos I, II, IV, V y VI) está conformado por trabajos que abordan diferentes aspectos de la metafísica aristotélica. Aquí hay tres ejes temáticos diferentes, pero conectados. Uno de ellos viene dado por el concepto de prioridad, que juega un papel decisivo dentro del modelo ontológico de Aristóteles (Capítulos I, II y VI). En inmediata co-

1. Para las correspondientes indicaciones bibliográficas, véase abajo p. 459 s.

nexión con esta temática y, en particular, con la doctrina aristotélica de la prioridad de la sustancia, un segundo eje temático se vincula con el aspecto temporal en la doctrina aristotélica de las categorías (Capítulo V). El tercer eje temático viene dado, finalmente, por la problemática vinculada con la noción de verdad, en el sentido teórico del término (Capítulo IV). El segundo grupo dentro de esta sección (Capítulos III, VII y VIII) contiene trabajos que abordan algunos problemas nucleares de la física aristotélica, en particular, en conexión con el modo en que Aristóteles concibe el continuo, en general, y el tiempo, en particular. En directa conexión con dicha temática, estos trabajos discuten también problemas vinculados con los aspectos metódicos de la concepción aristotélica, y con el recurso, dentro de ella, a determinados modelos explicativos provistos por la teoría de la predicación.

Por su parte, la sección "Filosofía práctica" contiene cuatro trabajos (Capítulos IX a XII), que abordan, desde diferentes ángulos, problemas vinculados con la concepción aristotélica de la racionalidad práctica. Si hubiera que caracterizarlos en conjunto, habría que decir, probablemente, que se trata de escritos en los cuales el centro del interés lo ocupan cuestiones que pertenecen, más bien, al ámbito de lo que hoy llamaríamos la teoría de la acción y la teoría de la racionalidad práctica, y no al ámbito de la ética normativa como tal. Dos de los trabajos (Capítulos X y XII) discuten la concepción aristotélica de la verdad práctica, también en conexión con el tratamiento de las virtudes intelectuales. Tomados en conjunto, constituyen un complemento de la discusión de la concepción aristotélica de la verdad teórica incluida en la primera sección (Capítulo IV). Los otros dos trabajos (Capítulos IX y XI) abordan, desde diferentes ángulos, la concepción aristotélica relativa a la estructura de la racionalidad que orienta la acción, con especial énfasis en fenómenos defectivos que, como la incontinencia, dan cuenta de la posibilidad de lo que modernamente se denomina la irracionalidad interna. Un aspecto central en el tratamiento de la concepción aristotélica de la racionalidad práctica viene dado por la conexión estructural que en ella vincula a la razón práctica con el horizonte del tiempo, en general, y del futuro, en particular.

Por último, en la sección "Discusión" se incluye dos trabajos (Capítulos XIII y XIV) dedicados a discutir algunas interpretaciones contemporáneas de áreas centrales de la metafísica y la lógica aristotélicas. El primero de los trabajos (Capítulo XIII) discute una importante interpretación del concepto aristotélico de prioridad, debida al Prof. John J. Cleary, y puede verse, de hecho, como un complemento de los trabajos

dedicados al estudio de dicho concepto, incluidos en la primera sección (Capítulos I, II y VI). El otro trabajo (Capítulo XIV) está dedicado a una discusión crítica de la interpretación tetravalente de la lógica asertórica llevada a cabo por el Prof. Niels Öffenberger.

Al emprender la tarea de reunión y revisión de los trabajos, algunos de los cuales fueron publicados por primera vez hace ya más de quince años, tuve, como es natural, muchas dudas acerca de si debía o no proceder a modificar sustancialmente las versiones originales, tanto desde el punto de vista de la formulación, como también, allí donde fuera necesario, desde el punto de vista de la argumentación desarrollada. Pero concluí finalmente que, en caso de embarcarme en un intento de ese tipo, me vería muy pronto forzado a escribir algunos de los trabajos prácticamente de nuevo, lo que iba a llevar, en la práctica, a postergar indefinidamente la aparición del volumen. Por eso, y a pesar de no estar muy satisfecho actualmente con el modo en que se formula o se defiende algunas de las tesis sostenidas en los escritos, sobre todo, en algunos de los más tempranos, opté, finalmente, por una solución de mínima. Me limité, pues, a retocar algunas formulaciones que me parecían especialmente poco felices, y a considerar también algunas críticas recibidas a lo largo de los años transcurridos, que me ayudaron a ver mejor algunos problemas. Tampoco procedí a una actualización integral de la bibliografía citada, ya que una consideración detallada de la discusión más reciente sobre cada punto me hubiera obligado a redactar una gran cantidad de notas suplementarias, que hubieran aumentado notablemente el número de páginas del volumen, ya muy amplio. El tenor de los textos se habría hecho, además, bastante más engorroso de lo que por momentos ya es. Sin embargo, hice algunos esfuerzos puntuales por considerar discusiones recientes que resultan de importancia para algunos de los temas principales abordados en algunos de los escritos, en particular, los que abordan problemas de la metafísica aristotélica, contenidos en la primera sección.

Para terminar, debo agradecer a todas las personas que, de diferentes modos, me dieron estímulo y apoyo a lo largo de la tarea. Ante todo, debo agradecer a las Autoridades de la Facultad de Filosofía y Letras y del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, por manifestarme su disposición a publicar el volumen en la importante Colección Filosófica que edita el Departamento, en el marco del programa de publicación de la editorial Ediciones de la Universidad de Navarra (EUNSA). Muy especialmente, quiero agradecer a la Prof. Dra. Lourdes Flamarique, colega y amiga, por darme ánimo constantemente, por su paciencia ante mis demoras, y

por su permanente apoyo, a la distancia, a lo largo de una tarea ardua y no siempre muy gratificante. Por su invalorable ayuda en la corrección de los originales y en la revisión las citas debo agradecer a Gabriela Rossi y Luis Placencia. También deseo agradecer a María Jesús Nicolay por el notable esmero con el que acometió el proceso de composición y corrección de pruebas. Por último, quiero dedicar el libro a mis dos grandes amigos: Marcelo y Joaquín, a quienes, por diversas razones, debo una infinidad de cosas, que no podría jamás retribuir.

A. G. V.
Santiago de Chile, agosto de 2005 /
Pamplona, enero de 2011

ADVERTENCIA A LA SEGUNDA EDICIÓN

La presente edición no presenta cambios importantes. Me he limitado a realizar algunas modificaciones menores en el prólogo, actualizar alguna información en la indicación de las fuentes y corregir varios errores materiales contenidos en la primera edición. Quiero agradecer muy especialmente a Carlos Ayxelà Frigola por su atenta lectura del texto y sus valiosas indicaciones. Espero poder incluir un conjunto de trabajos publicados con posterioridad al año 2003 en un segundo volumen.

A. G. V.
Pamplona, enero de 2011

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE ARISTÓTELES CITADAS

APo	*Analytica Posteriora (Segundos Analíticos)*
APr	*Analytica Priora (Primeros Analíticos)*
Cat.	*Categorías*
DA	*De anima (Acerca del alma)*
DC	*De caelo (Acerca del cielo)*
DI	*De interpretatione (Acerca de la interpretación)*
EE	*Ética a Eudemo*
EN	*Ética a Nicómaco*
Fís.	*Física*
GA	*De generatione animalium (Acerca de la generación de los animales)*
GC	*De generatione et corruptione (Acerca de la generación y la corrupción)*
MA	*De motu animalium (Acerca del movimiento de los animales)*
Mem.	*De memoria et reminiscentia (Acerca de la memoria y la rememoración)*
Met.	*Metafísica*
PA	*De partibus animalium (Acerca de las partes de los animales*
Pol.	*Política*
Protr.	*Protréptico*
Ret.	*Retórica*
RS	*Refutaciones sofísticas*

Sens.	*De sensu et sensato (Acerca del sentido y lo sensible)*
Tóp.	*Tópicos*
fr.	fragmento

PARTE PRIMERA

FILOSOFÍA TEÓRICA

CAPÍTULO I

PRIORIDAD Y PRIORIDAD ONTOLÓGICA SEGÚN ARISTÓTELES

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene por objeto un estudio del significado y la función del concepto aristotélico de prioridad, con especial atención al papel que desempeña la noción de prioridad ontológica o natural.

Aunque siempre ha sido reconocido como un instrumento conceptual de importancia dentro del pensamiento aristotélico, el concepto de prioridad se ha convertido en la actualidad, sobre todo, a partir de los trabajos de estudiosos como G. E. L. Owen, en un elemento central en la discusión y la interpretación de la filosofía aristotélica, en sus más diversos aspectos e implicaciones. Por supuesto, no se puede dejar de reconocer y apreciar las importantes contribuciones que Owen ha realizado para una mejor comprensión del pensamiento aristotélico. Sin embargo, debo decir también que, por mi parte, no concuerdo con algunos de los lineamientos principales que resultan de la presentación realizada por Owen, y mucho menos aún con la aceptación casi canónica que algunos de sus puntos de vista han venido a tener en buena parte de los intérpretes posteriores. En particular, no me convence la manera en que Owen se representa las relaciones entre dos de las formas más importantes de prioridad, esto es, la prio-

ridad ontológica y la prioridad lógica, al asignar a la primera un papel sólo secundario y relegado respecto de la segunda. Pienso que esto no hace justicia al amplio testimonio de los textos, ni se corresponde adecuadamente con el espíritu del pensamiento aristotélico.

Por lo demás, me parece sorprendente que, a pesar de ser considerado un instrumento conceptual clave, en la práctica se haya pasado por alto una más detallada consideración de lo que el propio Ar. dice del concepto de prioridad y, fundamentalmente, *de lo que de hecho hace con él*[1]. Por lo tanto, me propongo considerar aquí aquellas cuestiones que parecen ser previas a toda ulterior interpretación de la función y el alcance del concepto de prioridad para determinadas doctrinas o áreas del pensamiento de Ar., a saber: la significación que Ar. otorga expresamente al concepto en su tratamiento temático de éste, en *Cat.* 12 y *Met.* V 11, y la particular concepción que subyace a su aplicación y su empleo en el marco de la investigación filosófica. Por último, y aunque el estudio proyectado aquí es de carácter más bien formal y preparatorio, permitirá, sin embargo, extraer algunas importantes consecuencias materiales, sobre todo, en relación con el papel de la prioridad ontológica dentro de la concepción aristotélica. Sobre esta base, me propongo elaborar en un próximo trabajo una interpretación general de las relaciones entre las prioridades lógica y ontológica[2].

2. EL CONCEPTO DE PRIORIDAD

En repetidas ocasiones Ar. afirma que 'primero' (πρῶτον) y 'anterior' (πρότερον) poseen múltiples significados, es decir, son πολλαχῶς λεγόμενα[3]. En no menor número de oportunidades, sin afirmar explícitamente esa multiplicidad de significados, Ar. la presupone y la aplica de he-

1. Discusiones detalladas de la noción aristotélica de la prioridad, que enfocan la cuestión desde puntos de vista diferentes, se encuentran ahora en Cleary (1988), Berti (1998) y Mié (2003). Para una discusión de la interpretación de Cleary, véase abajo Capítulo XIII.

2. Véase abajo Capítulo II.

3. Cf. *Cat.* 12, 14a26 s.: τετραχῶς; *Fís.* VIII 7, 260b18: πλεοναχῶς; *GA* II 6, 742a19 s. y *Met.* VII 1, 1028a31: πολλαχῶς. Para la equivalencia en el uso de πρῶτος y πρότερος, véase Bonitz (1870) 652b31.

cho, en distintos tipos de contextos[4]. Pero, además de los pasajes en que se vale de la distinción de significados de prioridad, contamos con dos textos de fundamental importancia, en los que Ar. se dedica justamente a distinguir y precisar esos significados, sin tener en vista una aplicación específica de las distinciones establecidas. Se trata de los textos de *Cat.* 12 y *Met.* V 11. Será conveniente comenzar por hacer un repaso de ambos textos.

En *Cat.* 12 Ar. distingue y caracteriza cinco significados de 'anterior' (πρότερον)[5].

C1: algo puede ser anterior *en el tiempo* (κατὰ χρόνον). En tal sentido se dice que algo es 'más viejo' o 'más anciano' que otra cosa, por ser mayor el tiempo durante el cual ha existido (14a27-29).

C2: algo puede ser anterior en el sentido de que su existencia es implicada por la existencia de otra cosa, y no viceversa. En este sentido, p. ej., el número 1 es anterior al número 2, y a todo otro numero. Se trata aquí de una anterioridad *en la implicación de existencia* (κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν) (14a29-35).

C3: algo puede ser anterior *según cierto orden* (κατά τινα τάξιν). Este tipo de anterioridad se da tanto en las ciencias como en los discursos. Así, p. ej., en una ciencia demostrativa como la geometría los axiomas y postulados (στοιχεῖα) son anteriores a las proposiciones (διαγράμματα)[6]. Del mismo modo, en la gramática las letras son anteriores a las sí-

4. Así, p. ej., *Fís.* VIII 9, 265a22; *PA* II 1, 646a24-b10; *Ret.* II 19, 1392a15-22; *Met.* VII 13, 1038a27 s.; etc.

5. En rigor, Ar. comienza el tratamiento de *Cat.* 12 afirmando que 'anterior' se dice en *cuatro* sentidos (cf. 14a26: τετραχῶς). Pero, al concluir, señala que son *cinco* los sentidos o modos en que se emplea el término (cf. 14b22: κατὰ πέντε τρόπους), y, de hecho, son cinco los significados que considera de modo expreso. La oscilación puede responder al hecho de que los significados segundo y quinto (*i. e. C2* y *C5*, en la nomenclatura que se empleará más abajo) están, en realidad, estrechamente vinculados, a pesar de ser tratados como dos significados diferentes. Véase Cleary (1988), p. 24. Para la conexión de ambos significados, véase abajo p. 30 ss.

6. El ejemplo presenta alguna dificultad de interpretación. El término διάγραμμα puede significar tanto 'figura' como 'proposición geométrica'; paralelamente, el término στοιχεῖον podría aludir ya a los puntos, líneas y planos a partir de los que se construyen las figuras, ya los axiomas o postulados contenidos o presupuestos en las demostraciones. Pero, aunque hay casos de difícil decisión (p. ej. *Met.* IX 9, 1051a22; *RS* 16, 175a27), el significado de διάγραμμα en pasajes como *Met.* III 3, 998a25; V 3, 1014a36 y *Cat.* 12, 14a39 parece ser el de 'proposición geométrica', más bien que el de 'figura'. Véase Ross (1924) I, p. 234; Kirwan (1971), p. 129; Ackrill (1963), p. 111. Si esto es así, y aunque Bonitz (1870) 702b47-50 lo considera dudoso, el empleo de στοιχεῖον en *Cat.* 12, 14a38 debería aludir a los axiomas y postulados, como es lo habitual, por lo demás, en contextos geométricos o matemáticos. Véase Ross (1924) I, p. 234; Heath (1949), p. 205 s.

labas, y en los discursos el preámbulo es anterior a la exposición (14a35-b3).

C4: algo puede ser anterior en el sentido de 'mejor' (βέλτιον) o 'de mayor valor y estima' (τιμιώτερον). Esto parece ser así por naturaleza (τῇ φύσει), y en tal sentido se dice comúnmente que aquellos a quienes más se estima o son mejores 'están antes' (προτέρους εἶναι) que los demás. Se trata, sin embargo, del significado 'más impropio' (ἀλλοτριώτατος) del término (14b3-8)[7].

C5: algo puede ser anterior *en cuanto es causa* de otra cosa, en cualquiera de los significados del término 'causa'. Así, en aquellos casos en que la implicación de existencia entre dos cosas es recíproca –*vgr*. bi-implicación–, puede decirse que es anterior por naturaleza (φύσει) aquella de esas dos cosas que, en cualquiera de los posibles significados de 'causa', es causa de la existencia de la otra. Así, p. ej., entre un hombre existente X y la proposición verdadera 'X existe' la implicación de existencia es recíproca, ya que si X existe, es verdadera la proposición que afirma su existencia, y, al mismo tiempo, si dicha proposición es verdadera, entonces X existe. Sin embargo, la proposición verdadera no es, en ningún sentido, causa de la existencia del objeto o estado de cosas al que se refiere, sino que, inversamente, la existencia del objeto o estado de cosas es, en determinado sentido, causa de la verdad de la proposición. En este sentido, la cosa existente es anterior a la proposición verdadera que afirma su existencia (14b19-22)[8].

7. El adjetivo ἀλλότριος, como opuesto a ὀκεῖος, alude, aplicado a los usos o significados de un término, al carácter impropio o derivativo de tales usos o significados, respecto del uso o significado que se considera básico o propio. Véase Bonitz (1870) 35a3-7, 14-16. Para otro empleo semejante de la expresión ἀλλοτιρώτατος τρόπος, cf. *Cat.* 15, 15b29.

8. Si bien Ar. suele tratar como *lógicamente equivalentes* la verdad de un enunciado y la existencia del objeto o estado de cosas al que el enunciado se refiere (cf. *DI* 9, 18a39-b3), no es menos cierto que el modo en que de un enunciado verdadero se sigue la existencia del objeto o estado de cosas correspondiente no es el mismo que el modo en el que de las premisas se sigue la conclusión o el consecuente del antecedente, en una implicación lógica en sentido estricto. Y el propio Ar. parece haberlo reconocido de alguna manera. En efecto, mientras que en muchos casos parece considerar como sinónimos 'ser' y 'ser verdadero' (cf. *APr* I 36, 48b2-4; I 37, 49a6-10; I 46, 52a32-38; *Met.* V 7, 1017a31-35; V 29, 1024b17 ss.), en otros casos, en cambio, distingue expresamente ambos significados de 'ser', y los trata, más bien, como conceptos relativos, y no equivalentes (cf. *Met.* VI 4, 1027b25-1028a6; IX 10, 1051a34 ss.). Por detrás de esta vacilación opera no sólo la concepción aristotélica de los relativos, sino también –y fundamentalmente– la posición de Ar. respecto de la cuestión de la multivocidad de 'ser' así como su concepción de la verdad en términos de adecuación. Para una discusión de estas conexiones, véase D. Frede (1970), p. 18 ss.

Paralelamente, en Met. V 11 Ar. distingue cuatro significaciones de 'anterior' (πρότερον) y las correlativas de 'posterior' (ὕστερον).

M1: algo puede ser anterior en el sentido de 'más cercano a un cierto principio', el cual puede ser determinado de modo absoluto (ἁπλῶς), es decir, por naturaleza (τῇ φύσει), o bien de modo relativo (πρός τι), o por su ubicación (ποῦ), o bien por ciertas personas (ὑπό τινων) (1018b9-12). Dentro de esta primera significación general, Ar. establece todavía otras distinciones:

a) según el lugar (κατὰ τόπον), es anterior lo más cercano a un centro de referencia fijado o bien por naturaleza (*vgr.* el centro o los extremos), o bien por un objeto tomado al azar (1018b12-14);

b) según el tiempo (κατὰ χρόνον), es anterior, con referencia al pasado, lo más alejado del 'ahora', y, con referencia al futuro, lo más cercano al 'ahora', el cual se toma aquí como principio (ἀρχή) y punto de partida (πρῶτον) de tales referencias (1018b14-19)[9];

c) según el movimiento (κατὰ κίνησιν), es anterior lo que está más próximo al principio que origina el movimiento (τὸ πρῶτον κινῆσαν), el cual constituye un principio en sentido absoluto. Así, p. ej., el niño es anterior al adulto, por cuanto está más cerca del padre (1018b19-21);

d) según la potencia o capacidad (κατὰ δύναμιν), es anterior aquello que, en la posesión de determinada capacidad, puede más que otra cosa. Así, p. ej., es anterior según la potencia aquello a cuya decisión deliberada (προαίρεσις) obedece necesariamente otra cosa, de tal manera que ésta no puede moverse, si aquello no la pone en movimiento, y, en cambio, debe

9. Se presenta aquí una cierta dificultad, puesto que si en el ámbito de la significación temporal se emplea como principio el 'ahora', entonces sólo las referencias al futuro satisfacen la significación general de 'mayor cercanía respecto de un principio', bajo la cual Ar. incluye la anterioridad temporal, mientras que con referencia al pasado hay que llamar 'anterior' no a lo más cercano, sino a lo más lejano respecto del 'ahora'**.** Por su parte, la formulación de *Cat.* 12, 14a27-29 (*i. e.* significado *C1*), presenta la dificultad opuesta, ya que sólo parece aplicable con referencia al pasado. En definitiva, cada una de estas dos definiciones da cuenta de un aspecto de la significación temporal de 'anterior'. En cambio, lo que es común a ambas es que en todos los casos la significación temporal de 'anterior' –y, consecuentemente, también la de 'posterior'– nos compromete con el 'ahora', por más que ello ocurra de modo diferente, según se trate de referencias al pasado o bien al futuro. Este punto es esencial en la posición de Ar., quien insiste sobre él también en otro contexto (cf. *Fís.* IV 14, 223a8-13; véase Simplicio, *In Phys.* 348, 9). La dificultad no tiene que ver, por tanto, con esta presuposición básica, como parece sugerir Kirwan (1971), p. 153, sino sólo con la circunstancial clasificación de significados practicada en *Met.* V 11. En lo que toca a la dependencia respecto del 'ahora', el caso de 'anterior' y 'posterior' no difiere en nada, a juicio de Ar., del de otras expresiones temporales, tales como 'alguna vez' (ποτέ), 'ya' (ἤδη), etc. (véase *Fís.* IV 13, 222a24 ss.).

moverse, si aquello la hace mover. En este caso se toma como principio la decisión deliberada (1018b22-26);

e) según el orden (κατὰ τάξιν), es anterior aquello que, entre objetos dispuestos según una regla determinada (κατά τινα λόγον) por relación a una cierta cosa, es más cercano a esa cosa. Así, el bailarín que sigue al corifeo es anterior al bailarín de tercer rango, y la anteúltima cuerda de la lira es anterior a la cuerda más alta. En el primer caso, el principio es el corifeo, y, en el segundo, la cuerda media (1018b26-29).

M2: algo puede ser anterior *en el conocimiento* (τῇ γνώσει). Se trata de un significado absoluto (ἁπλῶς) de 'anterior', dentro del cual quedan incluidas dos significaciones diferentes (1018b29-31), a saber:

a) según el concepto (κατὰ λόγον), lo universal es anterior a lo particular, y el accidente a la unidad accidental. Así, p. ej., 'culto' es anterior a 'hombre culto', por cuanto la noción total (ὁ ὅλος λόγος) no puede existir sin las que son sus partes. Aquí no entra en consideración el hecho de que la propiedad 'culto' no pueda darse más que en un hombre que sea culto (1018b31-37);

b) según la percepción (κατὰ τὴν αἴσθησιν), por el contrario, lo particular es anterior a lo universal (1018b33).

M3: en un tercer significado, se dice 'anterior' de las propiedades (πάθη) de las cosas anteriores, de modo que si algo es, en cierto sentido, anterior a otra cosa, también sus propiedades serán anteriores a las de esa cosa. Así, p. ej., la rectitud es anterior a la lisura, ya que aquélla es propiedad de la línea y ésta de la superficie (1018b37-1019a1)[10].

M4: algo es anterior a otra cosa *según su naturaleza y entidad* (κατὰ τὴν φύσιν καὶ οὐσίαν), si, de acuerdo con la definición de Platón, puede existir independientemente de esa otra cosa y, en cambio, ésta no puede existir independientemente de aquello (1019a2-4)[11]. Esto puede aplicarse a las distintas significaciones de 'ser', del siguiente modo:

10. El ejemplo plantea alguna dificultad, ya que Ar. no aclara en qué sentido la línea es anterior a la superficie (cf. Kirwan [1971], p. 154 s.). Ross (1924) I, p. 317 cree que se trata del significado definido en 1019a8-11, es decir, de una anterioridad ontológica según la potencia (*i. e.* significado *M4b)*). Sin duda, el ejemplo se aproxima a aquellos en que se aplica el esquema πρότερον γενέσει-ὕστερον οὐσίᾳ, sobre todo, en contextos matemáticos y geométricos (cf., p. ej., *Met.* XIII 2, 1077a26-29; XIII 8, 1084b2-19), y, más precisamente, la oposición πρότερον ἐν τῇ γενέσει-ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει (cf. *EN* III 5, 1112b23).

11. No contamos con ningún pasaje platónico que convenga indiscutiblemente a esta referencia. Así, mientras Apelt (1891), p. 227 ss., citado por Robin (1908), p. 613 nota 2, señala *Timeo*

a*) dentro del ámbito de las categorías*, el sustrato (ὑποκείμενον) y, por tanto, la sustancia (οὐσία) son anteriores a las determinaciones accidentales (1019a5 s.)[12];

b) de acuerdo con la significación de 'ser' según la potencia y el acto, la parte (*vgr*. una semirrecta) es anterior al todo (*vgr*. una recta), y, en general, la materia es anterior a la sustancia (οὐσία), que se encuentra ya en posesión de la correspondiente determinación formal; en cambio, según el acto, estas mismas cosas son posteriores, ya que sólo tras la disolución del todo podrán, en tanto partes, existir en acto (1019a6-11)[13].

34c, Mutschmann (1906), p. xvii, citado por Ross (1924) I, p. 317, piensa en un libro de divisiones perdido, al que también referirían *GC* II 3, 330b16 y *PA* I 2, 642b12. Otros, como Trendelenburg (1826), p. 81, citado por Bonitz (1849), p. 251, piensan en la enseñanza oral de Platón y, más precisamente, en la llamada doctrina de los números ideales. También Ross (1924) I, p. 317 muestra simpatía por una solución de este tipo, por más que en 1019a4 lee con A^b, Asclepio y Simplicio ἐχρήσατο, y no ἐχρῆτο, lección de E y J, seguida por Jaeger, y más adecuada, como hizo notar ya Robin (1908), p. 613 nota 2, a la hipótesis de una referencia a la enseñanza oral. Por su parte, Gaiser (1968), p. 48, 80, etc. piensa, dentro del marco general de la doctrina no escrita de Platón, en desarrollos como el famoso esquema de derivación 'punto (número)-línea-superficie-cuerpo'. Más recientemente, y retomando el intento de encontrar correspondencias en el texto de los diálogos, Waterfield (1987) ha propuesto ver aquí una referencia a *República* 522c y, especialmente, a *Filebo* 55d-57a, pasajes en los que se alude a la prioridad de la aritmética respecto de las demás ciencias. Esto no resulta convincente, mi juicio, ya que se trata en esos textos de relaciones de antero-posterioridad entre disciplinas, y no entre objetos, de modo que el caso correspondería, desde el punto de vista aristotélico, más bien a una anterioridad en el conocimiento (probablemente, la definida en *Met*. V 11, 1018b29-31 = significado *M2*), o incluso a la anterioridad según el orden de *Cat*. 12, 14a35-b3 (*i. e.* significado *C3*), y no a la prioridad ontológica. El recordado Prof. C. Eggers Lan, a quien consulté personalmente sobre el punto, me indicó que habría que pensar, más bien, en pasajes como Leyes X, 892a-c y 896a-897a, en los que se argumenta sobre la prioridad del alma respecto del cuerpo, y se la califica, en reiteradas ocasiones, como προτέρα y πρεσβυτέρα.

12. Para la prioridad del sustrato como aquello a lo cual todo lo demás queda referido, cf. *Met*. V 8, 1017b13; VII 13 1028b36; *Fís*. I 6, 189a31.

13. El pasaje es difícil. Ar. combina aquí la prioridad según la naturaleza y la entidad con la distinción de significados de 'ser' según el acto y la potencia, y la aplica, por un lado, a la relación todo-partes y, por otro, a la relación materia-compuesto. Según parece, Ar. quiere decir: 1) la existencia de partes *en acto* presupone la existencia previa de un todo *en acto*, ya que las partes son producto de la división del todo (cf., p. ej., *Met*. VII 10, 1035b11-24), de manera que las partes son posteriores al todo según el acto; en cambio, 2) la existencia de potenciales partes de un todo –*i. e.* de elementos materiales que pueden entrar en la constitución del todo, y que posteriormente pueden ser reobtenidos por división de éste– no presupone la existencia de ese todo, de manera que tales elementos son anteriores al todo, pero sólo en cuanto *posibles* o *potenciales* partes de éste. Véase Ross (1924) I, p. 318, de quien me aparto en la explicación del último punto. La explicación de Kirwan (1971), p. 155 s. no parece, en cambio, satisfactoria y resulta confusa en varios aspectos. Por otra parte, Cleary (1988) ha querido ver en el pasaje la introducción de un nuevo significado de prioridad ontológica, la prioridad ontológica *según el acto*, que sería diferente del anterior. Sin embargo, parece claro que la prioridad ontológica en el ámbito de las categorías (*i. e.* significado

Por último, señala Ar. que todos los significados de 'anterior' y 'posterior' dependen, en cierto sentido, de esta última significación según la naturaleza y la entidad. En efecto, ciertas cosas pueden existir independientemente de otras en el orden de la generación (*vgr*. el todo sin las partes), y otras sólo en el orden de la corrupción (*vgr*. las partes sin el todo). Esto mismo se aplica, de modo semejante, a los demás significados de anterioridad (1019a11-14).

Un simple cotejo permite ver que entre ambos tratamientos hay correlaciones, y también ciertas diferencias.

El significado *C1* de prioridad según el tiempo se encuentra en *Met*. V 11 subsumido bajo la categorización más amplia *M1*, que define 'anterior' como 'lo más cercano a un cierto principio'. Esta caracterización general incluye también la prioridad según el lugar, según el movimiento, según la potencia o capacidad y según el orden. Por lo demás, mientras que en *Cat*. 12 se afirma que el temporal es el significado primero y fundamental de anterioridad, nada de esto hay en *Met.* V 11. Por el contrario, y aunque esto no tiene que ser necesariamente contradictorio con lo anterior, en *Met.* V 11 se señala expresamente la dependencia de todos los otros significados, incluido el temporal, respecto de la llamada prioridad según la naturaleza y la entidad[14].

El significado *C2* se corresponde, de modo general, con el significado *M4*, en cuanto ambos implican, básicamente, que una cosa A es anterior a otra B, cuando la existencia de A no presupone la de B, mientras que la existencia de B presupone, en cambio, la de A. Sin embargo, hay que señalar importantes diferencias entre uno y otro tratamiento. La primera y más notoria está dada por la ausencia en *Cat*. 12 de importantes distin-

M4a)), por un lado, y la prioridad ontológica en el ámbito de la significación de 'ser' según la potencia y el acto (*i. e.* significado *M4b)*), por el otro, no constituyen dos formas de prioridad diferentes, sino sólo dos aplicaciones diferentes, en dos diferentes ámbitos de significación de 'ser', de la noción única de prioridad ontológica introducida en 1019a2-4. Para una crítica más detallada de la interpretación de Cleary en este punto, véase abajo Capítulo XIII, p. 412 ss.

14. La expresión πρῶτον καὶ κυριώτατα (*sc.*) λέγεσθαι, aplicada en *Cat*. 12 a la anterioridad temporal (cf. 14a26 s.), debe entenderse como una referencia al empleo de 'anterior' en su significado propio y no traslaticio en el lenguaje corriente, es decir, en el sentido exactamente opuesto a aquel en que se declara ἀλλοτριώτατος al significado de 'anterior' como 'mejor' o 'más valioso y estimado' (cf. 14b8; véase arriba nota 7). Este empleo de κύριος-κυρίως-κυριώτατα, aplicado a vocablos o expresiones, constituye una pieza habitual de terminología aristotélica. Véase Bonitz (1870) 416a56-b29; para el pasaje aquí considerado, véase también 35a14-16. Por tanto, la indicación de *Cat*. 12 referida a la prioridad temporal no es en absoluto incompatible con la posición de *Met*. V 11, según la cual dicha forma de prioridad, como también todas las otras, presupone o implica la prioridad ontológica.

ciones introducidas en *Met*. V 11, donde el tratamiento de la noción de prioridad natural u ontológica se entrecruza con la distinción de significados de 'ser'. De esta suerte, dentro de cada ámbito de significación de 'ser' hay un significado que posee prioridad respecto de los demás, a saber: 1) según la significación de 'ser' dentro del ámbito de las categorías, el sustrato y la sustancia tienen la prioridad por relación a los accidentes; y 2) según la distinción entre 'ser en potencia' y 'ser en acto', lo que es anterior según la potencia es posterior según el acto, y viceversa. Respecto del primero de estos puntos, conviene señalar que no hay petición de principio en la afirmación de que la sustancia o οὐσία es anterior a los accidentes κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ya que en esta última expresión la palabra οὐσία carece de significado técnico y no designa la primera categoría, sino que significa, al igual que φύσις, 'naturaleza', 'modo de ser' o bien 'ser'[15]. En definitiva, lo que Ar. afirma aquí es que la sustancia, en tanto sustrato y fundamento de las determinaciones, es anterior en el ser a sus determinaciones y representa una forma más alta de existencia que éstas, las cuales no son separables de ella y la presuponen. Una segunda diferencia entre ambos tratamientos –menos obvia, en principio, pero igualmente importante y estrechamente vinculada con la anterior– se refiere a la formulación del concepto de prioridad en uno y otro texto. En efecto, mientras que en *Cat.* 12 se caracteriza el significado *C2* de prioridad por recurso a la relación lógico-semántica de implicación entre dos proposiciones existenciales, en *Met*. V 11, para caracterizar el significado *M4*, se apela, en cambio, a un criterio de índole básicamente ontológica, que parece vincularse, más bien, con relaciones *in rebus* del tipo de la relación entre el fundamento y lo fundado, o bien entre la condición necesaria y lo condicionado, o bien entre la causa y el efecto, según los casos. Ahora bien, parece indudable que, en la concepción aristotélica, el tipo de prioridad aquí considerado sólo resulta acabadamente expresado por la versión ontológica de *Met.* V 11, mientras que la versión lógico-semántica de *Cat.* 12 debe verse, más bien, como la formulación de un criterio de reconocimiento que, en determinadas circunstancias, permite establecer, a través de la consideración de las relaciones lógico-semánticas entre dos enunciados existenciales, una relación *in rebus* entre los hechos a los que esos enunciados se refieren. La corrección de esta interpretación se ve expresamente confirmada por las precisiones introducidas por el significado

15. Así lo ha señalado Aubenque (1962), p. 47 nota 1. Por tal razón, y para hacer explícita esta distinción, traduzco οὐσία por 'sustancia', cuando se emplea en su significado técnico, y, en cambio, por 'entidad', cuando el empleo es no terminológico.

C5. En efecto, según explica aquí Ar., la ausencia de asimetría en la implicación entre dos enunciados existenciales no autoriza a inferir, sin más, la inexistencia de una relación de antero-posterioridad entre los hechos a los que dichos enunciados se refieren, ya que basta la presencia de algún tipo de conexión causal, en sentido amplio, entre esos hechos, para garantizar la asimetría propia de una relación de antero-posterioridad[16]. Por tanto, la existencia de una relación unidireccional de implicación entre dos enunciados existenciales provee un criterio general adecuado para establecer una relación de prioridad ontológica entre esos hechos, pero no provee la base para una caracterización precisa de dicha forma de prioridad, ya que constituye una condición suficiente, pero no necesaria, para la existencia de una relación de antero-posterioridad entre los hechos a los que tales enunciados se refieren[17].

El significado *C3* de anterioridad según el orden se presta a discusión. Ross, probablemente orientándose a partir del ejemplo referido a la geo-

16. Por lo dicho, no me parece correcta la conexión establecida por Ross (1924) I, p. 317 entre el significado *C5* y el significado *M1*, tomado en sentido lato. En rigor, con el quinto significado introducido en *Cat.* 12, Ar. no hace sino explicitar la relación del segundo significado de este mismo texto (*i. e.* significado *C2*) con la prioridad ontológica considerada en *Met.* V 11 (*i. e.* significado *M4*). En su muy valiosa discusión del problema, Mié (2003), p. 107 s. critica en este punto mi presentación de la relación entre los significados *C2*/*C5*, por un lado, y *M4*, por el otro, y se muestra escéptico respecto de la posibilidad de que *C5* permita realmente una vinculación entre el tratamiento de la prioridad ontológica de *Cat.* 12 y de *Met.* V 11, ya que el modelo basado en la noción de implicación de existencia no tiene en vista el caso de la relación entre la sustancia y los accidentes. En este respecto, la observación de Mié es, sin duda, acertada, y permite prevenir una consecuencia errónea que mi propia explicación del aporte específico de *C5* podría, al menos, a primera vista, sugerir. Se trataría, sin embargo, de un malentendido, ya que mi observación acerca de lo que añade *C5* a lo establecido por *C2* pretende llamar la atención simplemente sobre el hecho, a mi ver, innegable, de que ya en el tratamiento de *Cat.* 12 la caracterización que apunta al plano de las relaciones *in rebus* tiene claramente primacía sobre la que apunta tan sólo al plano de las relaciones lógico-semánticas. Pero esto no pretende sugerir que el modelo de *Met*. V 11, basado en la distinción ontológica entre la sustancia y los accidentes, pueda asimilarse, sin más, al modelo de *Cat.* 12, basado en la relación lógico-semántica de implicación entre enunciados existenciales, ni tampoco que la sustancia deba ser considerada como la causa de sus accidentes, mucho menos en el peculiar sentido de la noción de 'causa' que aparece empleado en el ejemplo de *C5*.

17. En ultimo término, este argumento se basa en la distinción entre dos modelos de necesidad hipotética o condicional, a saber: uno lógico-semántico y uno causal. Según esto, se podría formular el núcleo de la posición aristotélica en *Cat.* 12 diciendo que sólo un modelo de necesidad condicional fuerte, de corte causal, en sentido amplio, y no uno débil, de corte lógico-semántico, expresa adecuadamente –*i. e.* en sus condiciones necesarias y suficientes– el criterio de prioridad ontológica. Para la aplicación a Ar. de esta distinción entre ambos modelos de necesidad condicional, cf. Sorabji (1980), p. 21 ss.; White (1985), p. 13 ss. Adviértase, por último, que casos de implicación recíproca como el ejemplificado en *GC* II 11, 337b14-25 pueden ser dejados de lado en el presente contexto, ya que, como Ar. mismo aclara, se vinculan con el concepto de necesidad absoluta, y no con el de necesidad relativa o condicional.

metría (14a38-b1), lo considera laxamente conectado con la prioridad en el conocimiento introducida como significado *M2* en *Met*. V 11[18]. Sin embargo, ni el ejemplo de las letras y las sílabas ni, especialmente, el de los discursos parecen poder entenderse, sin más, en ese sentido. Se alude aquí, más bien, a una anterioridad en la *secuencia expositiva* o *demostrativa* dentro de un conjunto de cosas que deben articularse, en último término, en un todo unitario. Sólo en este sentido se refiere Ar. aquí a una ciencia demostrativa como la geometría[19]. Por lo demás, tampoco se identifica este significado de anterioridad según el orden con el significado del mismo nombre introducido en *Met*. V 11 (*i. e.* significado *M1e)*), ya que, a juzgar por los ejemplos, el significado considerado en *Met.* V 11 parece aplicarse, ante todo, a un orden de relaciones de simultaneidad, y no a un orden de relaciones de sucesividad, como ocurre, en cambio, con el ejemplo de *Cat.* 12.

Por su parte, el significado *C4*, el de 'anterior' como 'mejor' o 'más valioso y estimado', no parece tener correspondencia en *Met.* V 11. En todo caso, tendría que conectarse, de alguna manera, con la primera significación general de 'mayor cercanía' respecto de un principio (*i. e.* significado *M1*). A juzgar por lo establecido en *Cat.* 12, 14b5, dicho principio debería estar determinado por naturaleza. De todas maneras, Ar. nada dice al respecto, y parece difícil aportar evidencia adicional directamente conectada con este aspecto, que, como el propio Ar. aclara, concierne al significado más laxamente conectado con la significación más propia de anterioridad, en el uso habitual del lenguaje.

Por último, hay que señalar una importante diferencia de conjunto entre las exposiciones de *Cat.* 12 y *Met.* V 11, que ya fue, de alguna manera, anticipada. Dicha diferencia concierne a la introducción expresa, en *Met.* V 11, de un principio de articulación de los diferentes significados de prioridad distinguidos, en virtud del cual no estamos ya en presencia de una mera multiplicidad de significaciones yuxtapuestas, sino, más bien, de una pluralidad articulada por su referencia común a una significación que se

18. Cf. Ross (1924) I, p. 317.

19. La asimilación de este tipo de anterioridad a una anterioridad en el conocimiento responde, probablemente, a un equívoco más profundo: el de considerar la teoría aristotélica de la demostración como un método para la adquisición de conocimiento, es decir, como una *ars inveniendi*, cuando se trata, en realidad de una teoría de la justificación y la exposición sistemática de conocimientos ya adquiridos, es decir, de una *ars demonstrandi*. Una variante de este tipo de interpretación se encuentra en Barnes (1969), p. 138 ss.; de un modo diferente, el punto había sido anticipado ya por Wieland (1962), p. 20, 43, 53, 98, 216, etc., citado también por Barnes.

considera básica o primaria. Si bien es cierto que también en *Cat.* 12 se asigna un cierto privilegio a uno de los significados considerados, el de anterioridad temporal (*i. e.* significado *C1*), en ningún momento se alude, en este caso, a la existencia de algún tipo de dependencia, ni de relación siquiera, de las demás formas de anterioridad respecto de la anterioridad temporal[20]. Por el contrario, en *Met.* V 11 Ar. señala expresamente que existe una cierta forma de dependencia y referencia común de todos los otros significados considerados respecto de la prioridad natural u ontológica (*i. e.* significado *M4*). Por cierto, puede haber alguna dificultad para establecer en qué consiste concretamente tal relación de dependencia y referencia común, y cómo puede aplicarse en cada caso, pues Ar. apenas proporciona alguna indicación al respecto. Pero, más allá de eso, el hecho de que afirme expresamente la existencia de tal tipo de articulación provee una indicación inequívoca de que Ar. excluye que pueda pensarse la multiplicidad de significados o formas de prioridad en términos de lo que sería un modelo de equivocidad pura o accidental[21]. Más concretamente, todo parece indicar que se trata aquí de un caso de homonimia no accidental del tipo correspondiente al modelo de unidad significativa llamado de 'significación focal' o bien de 'homonimia πρὸς ἕν'[22].

20. La reducción de todos los significados de anterioridad a la anterioridad temporal practicada por Aubenque (1962), p. 46-50 no encuentra apoyo en los textos, y se basa en una noción de tiempo tan vaga y multívoca como extraña a Ar.

21. La vinculación con la prioridad ontológica no resulta, en principio, fácil de advertir en casos como los de la anterioridad locativa basada en un principio determinado al azar, o bien en casos análogos de anterioridad según el orden. Sin embargo, en el caso de los significados de prioridad que parten de la referencia a un principio tomado en sentido absoluto y, por ende, de la referencia a un orden establecido por naturaleza, dicha vinculación puede establecerse con menores dificultades. Por lo demás, son estos últimos los casos más relevantes para la concepción aristotélica.

22. Para los homónimos accidentales, denominados habitualmente πρὸς ἓν λεγόμενα, véase, p. ej., *Met.* IV 2, 1003a33-b15; VII 4, 1030a34-b3; *EN* I 4, 1096b26-29; etc. Este tipo de unidad significativa constituye una suerte de forma intermedia entre los extremos opuestos de la Domonimia pura o accidental y la sinonimia, tal como éstas son definidas en *Cat.* 1, 1a1-12. La denominación de 'significación focal' (*focal meaning*) procede de Owen (1960). Véase también Owens (1978) cap. 3; Hamlyn (1977-78); e Irwin (1981). La discusión de conjunto más completa de la noción aristotélica de homonimia se encuentra ahora en Shields (1999), quien ofrece una clasificación de los diferentes tipos de empleo del concepto y examina, en detalle, su aplicación efectiva en las áreas principales del pensamiento aristotélico. En *Met.* V 11, 1019a11 s. Ar. afirma que las demás formas de prioridad 'se dicen' (λέγεται) *según* la prioridad ontológica (κατὰ ταῦτα), y no *por referencia* (πρὸς) a ella. Esto podría llevar a pensar en otro tipo de unidad significativa, ya que la fórmula καθ' ἓν λέγεσθαι alude, con bastante frecuencia, a la unidad de significación fundada en el género, la cual corresponde al caso de la sinonimia (cf., p. ej., *Met.* VII 4, 1030b2 s.; XI 3, 1060b32-36; *EE* VII 2, 1236a15-20, 1236b24-26; véase también Alejandro, *In Met.* 199, 20). Con todo, la fórmula puede tener también un significado más general, y, de hecho, los πρὸς ἓν λεγό-

Pues bien, como deba entenderse, en sentido estricto, este plexo de relaciones entre los diversos significados de prioridad y cuáles sean las consecuencias de esta concepción dentro del pensamiento aristotélico es cosa que habrá que considerar posteriormente. Por el momento, basta con dejar establecido que la significación básica que provee el principio de unificación y el centro de referencia para todas las demás formas de prioridad está dada por la prioridad natural u ontológica. Este hecho constituye un rasgo básico de la concepción aristotélica de la prioridad, que ninguna interpretación puede pasar, sin más, por alto. En lo que sigue, examinaré de las características que presenta el empleo y la aplicación en concreto de este importante instrumento conceptual por parte de Ar., a fin de comprobar si –y en qué medida– el recurso al concepto de prioridad en el desarrollo mismo de la investigación filosófica apunta, en sus rasgos generales, a la misma concepción de base que subyace al análisis temático del concepto de prioridad llevado a cabo en *Cat*. 12 y, fundamentalmente, en *Met.* V 11.

3. El empleo del concepto de prioridad

Con respecto al empleo y la aplicación del concepto de prioridad por parte de Ar. hay que plantear dos cuestiones básicas: en primer lugar, de qué manera aplica Ar. la distinción de significados de prioridad en la marcha concreta de sus investigaciones, y en segundo lugar, si se atiene en tales aplicaciones –y, en tal caso, en qué medida– a las distinciones establecidas en *Cat*. 12 y Met. V 11. En lo que sigue consideraré estas cuestiones, limitándome tan sólo a aquellos aspectos que resulten más relevantes a la hora de extraer conclusiones referidas a la concepción que subyace al empleo aristotélico del concepto de prioridad y tácitamente lo guía.

μενα son tratados, en un pasaje de gran importancia, como un caso especial de los καθ’ ἓν λεγόμενα (cf. *Met.* IV 2, 1003b12-15). También Cleary (1988), p. 65 s. ha argumentado en favor de la existencia de una unidad πρὸς ἓν para el caso de los diferentes significados de prioridad, y llama la atención sobre la fórmula πολλαχῶς λέγεται τὸ πρῶτον de *Met.* VII 1, 1028a31 s., que se corresponde con la que se usa para introducir varios de los casos filosóficamente más importantes de homónimos πρὸς ἓν, tales como los de ‘ser’ y ‘uno’.

1) Respecto de la primera cuestión, hay que señalar la existencia de dos tipos fundamentales, y opuestos, de esquemas de empleo de la noción de prioridad. Dichos esquemas pueden denominarse a) esquemas del tipo πρότερον-ὕστερον y b) esquemas del tipo πρότερον-πρότερον, respectivamente.

a) Por medio de la aplicación de esquemas πρότερον-ὕστερον se apunta, en primera instancia, a exhibir el carácter esencialmente inverso u opuesto de dos órdenes de cosas, mostrando que lo que es 'primero' o 'anterior', según un determinado significado de prioridad, resulta, en cambio, 'último' o 'posterior', de acuerdo con otro significado.

Uno de los ejemplos más característicos de este tipo de situación está dado por la reiterada apelación al principio según el cual lo primero *en la generación* (πρότερον γενέσει) es lo último *en la naturaleza* o *en la entidad* (ὕστερον φύσει/οὐσίᾳ)[23]. La función básica de este principio consiste en señalar la oposición entre los órdenes de la generación y del ser: mientras aquello en vista de lo cual tiene lugar el proceso mismo de generación sólo puede presentarse al cabo de dicho proceso, y sobre la base de algo que esta ya previamente dado, al mismo tiempo, lo que primero aparece o está dado en el proceso de generación de una determinada cosa sólo justifica su ser con vistas a lo que en dicho proceso aparece en último término.

Un segundo ejemplo de aplicación, no menos frecuente ni menos importante, se halla en el principio que opone lo que es primero o más cognoscible *para nosotros* (πρὸς ἡμᾶς) y lo que es primero o más cognoscible *en sentido absoluto* (ἁπλῶς) o bien *por naturaleza* (τῇ φύσει)[24]. También en este caso se trata de la oposición entre dos ordenes diversos, aunque no ya de diferentes órdenes de 'cosas', ni tampoco, como se ha sostenido a veces, de la oposición entre un orden 'subjetivo' del conocimiento y uno 'objetivo' o del ser, sino, más bien, de la oposición entre los órdenes correspondientes a dos diferentes formas o modalidades del conocimiento mismo, a saber: un conocimiento inmediato y no fundado y un

23. Cf., p. ej., *PA* II 1, 646a24-b10; *GA* II 6, 742a19-36; *Ret.* II 19, 1392a15-22; *Fís.* VIII 7, 261a13-26; *Met.* I 8, 989a15-18; XIII 2, 1077a26-29. A estos ejemplos se podría agregar otros, vinculados con el empleo del concepto de γένεσις en contextos matemáticos y, en particular, geométricos, así como con la oposición entre el orden de la γένεσις y el orden de la ἀνάλυσις. Véase *Met.* XIII 8, 1084b2-19 y, especialmente, *EN* III 5, 1112b20-24.

24. Así, p. ej., *APo* I 2, 71b33-72a4; *Met.* VII 3, 1029b3-12; *Fís.* I 1, 184a16-21. Cf. también *Protr.* fr. 5 (Ross), donde la distinción está ya prefigurada. Véase Wieland (1960-61), p. 209 y (1962), p. 81.

conocimiento por principios y fundado, o bien un conocimiento no temático y un conocimiento temático[25].

b) Por otra parte, la aplicación de esquemas del tipo πρότερον-πρότερον ya no apunta a exhibir el carácter reversible de las relaciones de antero-posterioridad entre dos o más (órdenes de) cosas. Por el contrario, busca refirmar la prioridad atribuida a una determinada cosa, poniendo de manifiesto que aquello que resulta 'primero' desde una determinada perspectiva, y de acuerdo con cierto significado de prioridad, también lo es desde otras perspectivas posibles, y de acuerdo con otros significados de prioridad aplicables al caso, o, incluso, desde todas las perspectivas de consideración posibles y de acuerdo con todos los significados de prioridad aplicables. De la aplicación de esquemas de este tipo hallamos buena cantidad de ejemplos en las obras de Ar. Esquemas πρότερον-πρότερον caracterizan las relaciones de antero-posterioridad existentes entre el acto y la potencia, de acuerdo con las cuales el acto goza de prioridad λόγῳ, οὐσίᾳ y, en cierto sentido, χρόνῳ, respecto de la potencia[26]; entre las diferentes especies del movimiento, de las cuales la traslación y, más precisamente, la traslación circular es la primera tanto χρόνῳ como οὐσίᾳ[27]; entre lo perfecto y lo imperfecto, tal que lo perfecto es anterior φύσει, λόγῳ y χρόνῳ[28]; y, por último, también la relación existente entre la sustancia y sus propiedades o accidentes, según la cual la sustancia posee una prioridad caracterizada ya como λόγῳ, χρόνῳ y γενέσει, ya como λόγῳ, γνώσει y χρόνῳ[29].

2) Podemos considerar ahora la segunda cuestión planteada al comienzo de esta sección, es decir, la pregunta de si –y en qué medida– Ar.

25. Así lo ha mostrado Wieland (1960-1), p. 207-211 y (1962), p. 69-85. Esta distinción entre lo más conocido para nosotros y lo más conocido en sentido absoluto o por naturaleza se conecta, formalmente considerada, con la oposición que Ar. establece en *Met.* V 11, dentro del significado *M2* de anterioridad en el conocimiento, entre el conocimiento por conceptos y el conocimiento sensible. Este detalle tampoco escapa a Wieland. Véase Wieland (1962), p. 85.

26. Cf. *Met.* IX 8, 1049b4-1051a3. La prioridad temporal, señala Ar., sólo puede atribuirse al acto con ciertas restricciones, a saber: sólo en el plano correspondiente la especie, puesto que a cualquier miembro potencial de una especie precede en el tiempo un miembro actual de la misma especie; en cambio, en el plano correspondiente al individuo, la potencia precede temporalmente al acto (cf. 1049b17-1050a3).

27. Cf. *Fís.* VIII 7, 260a26-261a27. Para una peculiaridad en el concepto de prioridad οὐσίᾳ empleado en este pasaje, véase abajo nota 43.

28. Cf. *Fís.* VIII 9, 265a22-27. Esta prioridad de lo perfecto respecto de lo imperfecto se emplea como medio de prueba de la prioridad de la traslación circular respecto de la rectilínea.

29. Así, respectivamente, *Met.* VII 13, 1038b23-29 y VII 1, 1028a31-b2.

se atiene, en su empleo efectivo del concepto de prioridad, a las significaciones distinguidas y definidas en *Cat.* 12 y *Met.* V 11. En este punto contamos con algunas indicaciones, aunque más no sea marginales, de interpretes modernos, que apuntan en el sentido de la existencia de cierta falta de correspondencia entre el modo en que Ar. define y emplea las diferentes nociones de prioridad en diversos contextos[30]. Por lo que aquí interesa, bastará considerar, con algún detalle, unos pocos ejemplos característicos, para confirmar la correción de esta primera impresión y mostrar que, en rigor, puede hablarse aquí de una falta de correspondencia, cuando menos, en dos sentidos: por una parte, a) en la medida en que Ar. no emplea siempre los diferentes significados de prioridad con arreglo a las definiciones establecidas en *Cat.* 12 y *Met.* V 11; y por otra, b) en la medida en que no se atiene tan sólo a los significados definidos en esos textos, sino que introduce con frecuencia otros significados de prioridad diferentes, que escapan a las consideraciones realizadas en dichos textos. Veamos, pues, en algún ejemplo ambos tipos de situaciones, que, por lo demás, no resultan sino esperables, a la luz de las características de los textos de Ar., y de su peculiar estilo de pensamiento.

a) Una buena muestra del primer tipo de caso ofrece, precisamente, el ya mencionado principio, según el cual lo primero en la generación es lo último en la naturaleza o la entidad. El empleo de este principio no sólo suele ir asociado a ciertas peculiaridades que conciernen al empleo de la noción de prioridad en la generación, sino que además, y fundamentalmente, implica, desde un principio, un claro desplazamiento de significado en la noción de prioridad ontológica. A fin de mostrar claramente el alcance de estas particularidades, consideremos brevemente el texto de *PA* II 1, 646a24-b10, el cual contiene, especialmente en la sección 646a24-b4, el mejor ejemplo de este tipo de casos. En este pasaje, Ar. pretende ilustrar las relaciones de materia a forma que existen entre los elementos, los homeómeros y los anhomeómeros, con especial atención a su significación propiamente teleológica (cf. 646b4-10). Para ello, introduce el principio de oposición entre el orden de la γένεσις y el orden de la οὐσία, y lo aplica al ejemplo de una casa y los ladrillos de los que está hecha[31]. En su sección principal el texto reza como sigue:

30. Así, p. ej., Robin (1908), p. 614 califica de “muy oscilante” la terminología de Ar. en este punto.

31. Como en tantos otros casos, Ar. apela aquí a un ejemplo tomado del ámbito de la producción artística para exhibir estructuras básicas del movimiento y el devenir natural. Esto constituye un recurso favorito de Ar., particularmente cuando se trata de llamar la atención sobre el as-

"El orden de la generación y el de la entidad se hallan en oposición (ἐναντίως ἔχειν). En efecto, las cosas que son posteriores en la generación son anteriores en la naturaleza, y lo primero en la generación es lo último en la naturaleza. Ciertamente, una casa no es en vista de (ἕνεκεν) los ladrillos y las piedras, sino que éstos son en vista de la casa. Y esto se aplica de modo semejante también a cualquier <otro ejemplo de> materia (περὶ τὴν ἄλλην ὕλην). Por lo demás, que las cosas ocurren de este modo es evidente no sólo por experiencia (ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς), sino también conceptualmente (κατὰ τὸν λόγον). En efecto, en todo lo sujeto a generación, ésta se produce desde algo (ἔκ τινος) hacia algo (εἴς τι), y a partir de un principio (ἀπ' αρχῆς) con miras a un principio (ἐπ' ἀρχῆν), es decir, a partir de un principio que origina el movimiento, y que se encuentra ya en posesión de una determinada naturaleza (ἀπὸ τῆς πρώτης κινούσης καὶ ἐχούσης ἤδη τινὰ φύσιν), con miras a cierta configuración o bien a algún otro fin semejante (ἐπί τινα μορφὴν ἢ τοιοῦτον ἄλλον τέλος). Y, efectivamente, un hombre genera un hombre, y una planta una planta, a partir de la materia subyacente en cada caso (ἐκ τῆς περὶ ἕκαστον ὑποκειμένης ὕλης). Así pues, según el tiempo (τῷ χρόνῳ), la materia y el proceso de generación son necesariamente anteriores, pero, según la definición (τῷ λόγῳ), lo son la sustancia y la forma de cada cosa. Esto resulta evidente si se intenta enunciar la definición del proceso de generación <correspondiente>, ya que mientras la noción de edificación (οἰκοδόμησις) contiene la noción de edificio (οἰκία), la noción de edificio, en cambio, no contiene la de edificación." (646a24-b4; traducción mía).

Una primera cuestión concierne al significado que debe atribuirse a la prioridad en la generación en este pasaje y, en general, en los usos del principio de la oposición entre los órdenes de la γένεσις y la οὐσία. En principio, puesto la generación es una especie de movimiento o cambio, no podrían caber serias dudas de que este tipo de prioridad corresponde a la significación genérica de anterioridad *según el movimiento*, definida en *Met.* V 11, 1018b19-21 (*i. e.* significado *M1c)*)[32]. Pero, por lo mismo, tie-

pecto teleológico que una cosa o proceso presenta en su estructura, pero nada tiene que ver con una mala representación de la naturaleza y el devenir natural en términos antropomórficos. A este respecto, véase las reflexiones de Wieland (1962), p. 269 ss. En el caso concreto de la γένεσις, no es infrecuente que Ar. tome la noción de modo lo suficientemente amplio como para abarcar tanto la generación natural como la producción por arte, llamada más propiamente ποίησις (cf. p. ej., *Met.* VII 7).

32. En *Fís.* III Ar. trata la γένεσις y, consecuentemente, también la φθορά, como un tipo de κίνησις, al lado de la ἀλλοίωσις, la αὔξησις καὶ φθίσις y la φορά (cf., p. ej., III 2, 202a10-12,

ne que causar cierta sorpresa el hecho de que, tras la breve descripción de la estructura básica del proceso de generación, Ar. concluya por señalar la anterioridad *temporal*, y no *según el movimiento*, de la materia y el proceso de generación, respecto de la cosa ya realizada y en plena posesión de su estructura formal (646a35). Sin duda, tenemos aquí un cierto desplazamiento o bien una superposición de uno y otro significado de prioridad, por más que en el presente caso ello no constituya mayor dificultad, dado que el procedimiento no implica discrepancias con los significados y las definiciones establecidas para una y otra forma de prioridad en *Met*. V 11. Por otra parte, puede alegarse que esta superposición de los conceptos de prioridad en el movimiento y prioridad temporal se funda, en última instancia, en la existencia de una efectiva conexión de base entre ambas formas de prioridad: aunque irreductibles entre sí, prioridad en el movimiento y prioridad en el tiempo guardan una estrecha vinculación, que no es sino un reflejo de superficie de aquella más profunda que liga al tiempo y el movimiento como tales[33]. En tal sentido, puede decirse que así como el movimiento no se identifica, sin más, con el tiempo, pero *comporta* siempre tiempo[34], del mismo modo, toda anterioridad en el movimiento entre dos o más cosas implica, a la vez, la existencia de una relación de

donde se pone como ejemplo de κίνησις la generación de un hombre por otro). En este sentido amplio, κίνησις es sinónimo de μεταβολλή. En cambio, en el sentido estricto de κίνησις, que implica la existencia efectiva de los términos *a quo* y *ad quem*, ni la γένεσις ni la φθορά son κίνησις, y no hay κίνησις κατ᾽ οὐσίαν. Cf. *Fís*. V 1, 225a35-b9. De todos modos, al margen de esta precisión terminológica concerniente al desarrollo específico de *Fís*. V, en general κίνησις y μεταβολλή no son distinguidas de modo estricto. Tal es también el caso en *Met*. V 11, como lo muestra el hecho de que Ar. ejemplifique la anterioridad κατὰ κίνησιν con un caso de γένεσις: el niño está más cerca del padre, como principio que origina el movimiento (cf. 1018b20: τὸ πρῶτον κινῆσαν), que el adulto. El ejemplo y las expresiones empleadas se corresponden casi literalmente con los de *PA* II 1 (cf. 646a32: ἡ πρώτη κινοῦσα [*sc*.] ἀρχή).

33. El apoyo más sólido para esta suposición está dado por la concepción desarrollada en *Fís*. IV 11, 219a10-21, según la cual la antero-posterioridad y la continuidad propias del orden del tiempo se fundan en las correspondientes al orden del movimiento, y éstas, a su vez, en aquellas propias del orden de la magnitud espacial (para la discusión de esta concepción, véase abajo Capítulo III). En lo que concierne a la anterioridad en la generación, su distinción respecto de la anterioridad meramente temporal parece asumida en pasajes donde se la yuxtapone a ésta (cf., p. ej., *Met*. VII 13, 1038b23-29).

34. El tiempo constituye un atributo que acompaña a todo movimiento, y todo movimiento se da en un tiempo. Consiguientemente, a la vez que rechaza de plano la identificación de tiempo y movimiento que cree encontrar en otros pensadores (cf. *Fís*. IV 10, 218b9-20), Ar. insiste, una y otra vez, en que ambos se dan siempre conjuntamente, y resultan inseparables (cf. IV 11, 218b20-219a10, etc.). La formulación más sintética del carácter esencialmente temporal del movimiento se encuentra en IV 14, 223a14 s.: "es manifiesto que todo cambio y todo movimiento se dan en un tiempo (ἐν χρόνῳ ἐστίν)".

anterioridad temporal análoga, o de igual sentido, entre esas mismas cosas. Hay, sin embargo, una diferencia sustancial entre ambos tipos de anterioridad. En efecto, la anterioridad temporal se limita a establecer la sucesividad de dos o más eventos que no necesariamente mantienen entre sí algún otro tipo de conexión. En cambio, la anterioridad en el movimiento pretende establecer, además, determinadas conexiones entre cosas o eventos, en tanto éstos pueden ser considerados como fases o momentos de un proceso unitario de cambio, de modo tal que las relaciones de sucesividad implicadas por dichas conexiones no puedan ser consideradas como reversibles dentro de ese mismo proceso. Así, dado un proceso de cambio que comprende los momentos sucesivos A, B... Z, el momento B es anterior en el movimiento al Z y posterior al momento A, si y sólo si, una vez desencadenado el proceso, no puede producirse Z, sin que previamente se haya producido B, ni puede producirse B, sin que se haya producido antes A, y no viceversa. En tal sentido, si decimos, por ejemplo, que el niño es anterior en el movimiento al adulto, no estamos pretendiendo tan sólo que un individuo X es antes niño que adulto, sino también –y fundamentalmente– que X no puede alcanzar el estado de adultez, sin haber pasado previamente por el de la niñez. En cambio, cuando decimos, por ejemplo, 'X llega antes de que llueva' no pretendemos implicar, en principio, que la lluvia no pudiera producirse antes de la llegada de X o al mismo tiempo que ella, puesto que en este caso no estamos considerando ambos eventos como fases o momentos de un mismo y único proceso de cambio[35].

De este modo, la anterioridad en el movimiento no debe pensarse en términos de mera anterioridad temporal, sino, más bien, en términos de una anterioridad ontológico-causal, que permite establecer un orden irreversible en la secuencia temporal de los eventos que constituyen las fases de un proceso de cambio determinado. Si además ocurre que el orden establecido por tal anterioridad ontológica, causalmente determinada, comporta, a la vez, una secuencia temporal definida, ello obedece, básicamente, al hecho de que estamos tratando aquí con procesos, que, como tales, se des-

35. Una posible estrategia para negar la diferencia entre estos dos tipos de ejemplos consistiría en la adopción de alguna forma de determinismo causal universal, sea este de tipo mecanicista o bien teleológico. Pero, aunque algunos prestigiosos interpretes han defendido la atribución a Ar. de alguna forma de determinismo (cf. Th. Gomperz o W. D. Ross y, más recientemente, G. E. L. Owen y J. Hintikka), coincido, por mi parte, con quienes consideran la posición aristotélica como básicamente no determinista. Véase, p. ej., Wieland (1962), p. 254 ss.; Sorabji (1980), p. 143 ss. *et passim*; White (1985), p. 24 ss. Para la distinción entre secuencias causales y temporales en Ar., véase Wieland (1972); White (1985), p. 143 ss.; Weidemann (2003).

pliegan necesariamente en el tiempo[36]. Por todo lo dicho, se ve claramente que aun cuando no se puede calificar, sin más, de errónea o injustificada la argumentación de Ar. en *PA* II 1, tampoco se puede negar que el procedimiento de ilustrar la anterioridad γενέσει por recurso a un ejemplo de anterioridad χρόνῳ resulta poco riguroso y podría, eventualmente, acarrear confusiones[37].

Una segunda cuestión a plantear respecto del texto citado de *PA* II 1 concierne al significado que debe atribuirse al concepto de prioridad natural u ontológica, dentro del marco del principio que opone los ordenes de la γένεσις y la οὐσία. La respuesta a esta segunda cuestión resulta, en cierto sentido, más sencilla, pero, al mismo tiempo, trae consigo consecuencias de mayor relevancia. En este respecto, puede verse de inmediato que, en la apelación al mencionado principio, Ar. pone implícitamente en juego un concepto de prioridad ontológica notoriamente distinto del definido en *Cat.* 12 y *Met.* V 11. En efecto, en el texto de *PA* II 1, tras afirmar expresamente la oposición entre los órdenes de la γένεσις y la οὐσία, Ar. introduce como justificación de tal oposición la explicación que establece que no es la casa *en vista de* (ἕνεκεν) los ladrillos, sino éstos en vista de la casa, y aclara que la misma explicación puede hacerse extensiva a todos aquellos casos en que consideramos una determinada cosa como posible materia de otra, a la que consideramos como su posible forma (646a24-29). La importancia que Ar. asigna a esta explicación queda claramente señalada por el hecho de que todo el resto del pasaje viene, de una

36. En rigor, es posible ir aún más lejos: en la concepción aristotélica, no sólo la anterioridad en el movimiento no depende de la anterioridad temporal, sino que, inversamente, es ésta la que, en última instancia, se funda en aquella. En efecto, en el marco de su teoría física del tiempo, Ar. intenta derivar sus propiedades, en particular, su continuidad y su sucesividad, a partir de las propiedades análogas pertenecientes al movimiento, y éstas, a su vez, de las correspondientes a la magnitud espacialmente extensa. Véase esp. *Fís.* IV 11, 219a10-21; para una discusión del argumento presentado en el texto, véase abajo Capítulo III. Por lo mismo, es la 'dirección' del tiempo la que depende, en última instancia, de la dirección de los procesos naturales, y no viceversa. Una posición de este tipo presupone necesariamente la identificación de, al menos, un movimiento que reúna las siguientes características; 1) continuidad, en el sentido fuerte de la ausencia tanto de interrupciones y saltos, como de principio y fin; 2) regularidad, en el sentido de la ausencia de variaciones de velocidad; y 3) irreversibilidad. Como se sabe, Ar. identifica tal movimiento, que oficia de patrón de medida para la medición temporal de todos los demás movimientos, en la rotación de la bóveda celeste. Véase, p. ej., *Fís.* IV 14, 223b12-224a2.

37. Al mismo tiempo, puede decirse que hay cierta justificación para hablar respecto de la materia y el proceso de generación de una anterioridad *en el tiempo* frente a la forma, más que de una anterioridad *en el movimiento*, ya que ni la materia ni el proceso de generación como tales son *fases* o *momentos* de dicho proceso. Con todo, tanto el contexto como también, en alguna medida, el ejemplo escogido favorecen el desplazamiento de significado señalado.

u otra manera, a apoyarla. Pero lo que hay advertir aquí es, ante todo, que esta adjudicación de prioridad natural u ontológica a la forma respecto de la materia se funda en la consideración de aquella como causa final, con vistas a la cual se orienta y estructura un proceso de generación dado[38]. Por lo mismo, no se apela aquí al concepto de prioridad ontológica definido en *Cat.* 12 y *Met.* V 11 (*i. e.* significados *C2*/*C5* y *M4*, respectivamente), según el cual, entre dos cosas cualesquiera, es ontológicamente anterior aquella que es capaz de existir independientemente de la otra, la cual no puede, a su vez, existir sin la primera. La razón es que, evidentemente, la forma no sólo no es anterior en ese sentido a la materia, sino que, contrariamente, es la materia la que debería ser considerada anterior, como lo prueba el solo hecho de que ella sea anterior en la generación y en el tiempo[39]. Siempre es posible, por cierto, que, dados unos ladrillos, no haya ninguna casa construida a partir de ellos, y, en general, que, dada una determinada materia, ningún objeto sea construido o generado a partir de ella. En cambio, si hay un objeto construido o generado, cualquiera sea, entonces tiene que haber una materia dada y preexistente, a partir de la cual ese objeto se ha constituido[40]. Ahora bien, si esto es así, hay que con-

38. La escueta descripción de lo que podemos llamar la estructura mínima del proceso de generación, contenida en las líneas 646a29-35, está básicamente destinada a poner de relieve el carácter esencialmente teleológico del proceso, y con ello, la presencia, a todo lo largo de éste, de un principio estructural o formal, al que Ar. califica tanto de ἀρχή como de τέλος, y que constituye el principio hacia el cual está orientado el proceso en su totalidad y sin el cual no podría explicarse. En tal sentido, la introducción de la formula ἀπ’ ἀρχῆς ἐπ’ ἀρχήν no viene meramente a reforzar la expresión ἔκ τινος εἴς τι, con la cual se designa regularmente los términos *a quo* y *ad quem* del movimiento (cf., p. ej., *Fís.* V 1, 225a1-11), sino que además –y fundamentalmente– busca señalar que no se trata aquí simplemente de los puntos inicial y final de un proceso dado, cualesquiera que éstos fueran, sino, más bien, de su punto de partida propio y de su punto de acabamiento o culminación (para el empleo de expresiones similares, cf. *Met.* V 17: ἐφ’ ὃ ἡ κίνησις καὶ ἡ πρᾶξις καὶ ἀφ’ οὗ; véase también Bonitz [1870] 268b39-59). Ar. distingue cuidadosamente ambos pares de expresiones en diversos contextos. Cf., p. ej., *Fís.* II 2, 194a29-33; véase también las precisiones de *Met.* V 16, 1021b23-30 y V 17, 1022a4-10, a propósito de los conceptos de τελειον y ἔσχατον, respectivamente, y las observaciones de Wieland (1962), p. 263 s.

39. El ejemplo de *Met.* V 11, 1019a12-14 (cf. significado *M4*), según el cual es posible aplicar un esquema de tipo πρότερον-ὕστερον sobre la base *del mismo* significado de prioridad (*vgr.* el definido poco antes en 1019a2-10), no debe llamar a engaño, puesto que se aplica a la relación entre un todo compuesto y sus partes o componentes materiales, y no a la relación entre la materia y la forma de un objeto sometido al devenir natural, en cuyo caso tal aplicación del esquema sería imposible.

40. Ar. interpreta la relación entre forma y materia, dentro del proceso de generación, en términos de un modelo particular de necesidad hipotética, para el cual el ejemplo de la casa y los materiales parece ser el favorito (cf. *PA* I 1, 639b26-640a9; *GC* II 11, 337b14-25, y también *Fís.* II 9, 200a7-15, donde el ejemplo es, sin embargo, otro). Este tipo de necesidad hipotética –que Ar. distingue de la que caracteriza el vínculo entre las premisas y la conclusión en un silogismo valido (cf.

cluir que el cambio de significado en el concepto de prioridad ontológica que se observa en el texto de *PA* II 1 viene exigido por la propia apelación a un principio como el que opone los ordenes de la γένεσις y de la οὐσία, ya que, sobre la base del concepto definido en *Cat.* 12 y *Met.* V 11, dichos órdenes nunca se nos aparecerían como inversos. Para que ello sea posible, es necesario, por tanto, que la prioridad ontológica esté concebida, explícita o implícitamente de un modo tal, que no implique al mismo tiempo y necesariamente la prioridad en la generación ni la prioridad en el tiempo. Dicho de otro modo: la prioridad ontológica debe ser tomada aquí en el sentido de que aquello a lo que se dirige un determinado proceso, como a su fin, es anterior en el ser a ese proceso, ya que éste se estructura y toma sentido sólo a partir de aquello.

Se trata, pues, en este caso de un concepto de prioridad ontológica que, a diferencia de los considerados en *Cat.* 12 y *Met.* V 11, no se vincula esencialmente con un orden de condiciones necesarias, sino, más bien, con el horizonte de la explicación teleológica[41]. Por lo demás, tampoco puede causar sorpresa que, dentro de la concepción aristotélica, sea éste precisamente el concepto de prioridad ontológica vinculado con la explicación del movimiento y, en particular, con la explicación de la generación: cuando consideramos las cosas como γιγνόμενα, es decir, como resultantes de un proceso de constitución, se nos ofrece a un mismo tiempo, por una parte, el hecho de que esas cosas están necesariamente mediadas en su constitución por tal proceso, de modo que son ὕστερα γενέσει, y, por otra,

APr I l0, 30b31-40; etc.) o bien ciertas proposiciones de la geometría (cf. el interesante ejemplo de *Fís.* II 9, 200a15-18)– se aplica, eminentemente, en contextos de explicación teleológica, como han hecho notar diversos interpretes. Véase, p. ej., Sorabji (1980), p. 21; White (1985), p. 14.

41. Como Ar. mismo reconoce (cf. *Met.* VII 13, 1038b27-29), la prioridad temporal implica la separabilidad y, con ello, bajo determinadas condiciones adicionales concernientes a la existencia de una efectiva relación entre las cosas consideradas –p. ej., su pertenencia común a un mismo proceso de cambio–, también la prioridad ontológica definida en *Cat.* 12 y *Met.* V 11 (*i. e.* significado *C2*/*C5* y *M4*, respectivamente). En consecuencia, la sola atribución de prioridad temporal a la materia –cuyo carácter de preexistente respecto del compuesto es señalado en numerosos pasajes (cf., p. ej., *Fís.* II 1, 193a9-11; *GC* I 3, 317b16 s.; *Met.* VII 9, 1034b12)– comportaría también su prioridad ontológica, si no se tratara en estos casos justamente de la aplicación de un concepto diferente de prioridad ontológica o natural. Por lo demás, esto provee una confirmación adicional de la tesis según la cual el modelo de implicación lógico-semántica, que apela a los enunciados que afirman la existencia de dos cosas o estados de cosas que mantendrían entre sí una relación de prioridad ontológica o natural, no constituye una genuina definición, sino, a lo sumo, un criterio de reconocimiento de dicha forma de prioridad, que ni siquiera resulta aplicable a todos los casos de empleo de ella. Como puede verse, en casos como el presente, Ar. no vacila en atribuir prioridad ontológica a aquello que, dentro del esquema de implicación lógico-semántica que vincula los correspondientes enunciados existenciales, sólo puede ser representado como parte del consecuente.

también el hecho de que tal proceso, en tanto despliegue hacia esas cosas, sólo se orienta y toma sentido a partir de ellas, de modo tal que éstas deben considerarse como πρότερα οὐσίᾳ[42]. Queda, por tanto, claro a partir de lo dicho cómo la apelación a un principio como el que opone los órdenes de la γένεσις y la οὐσία implica, por sí sola, una modificación del concepto de prioridad ontológica, tal como lo encontramos en otros contextos de explicación, y queda claro también por qué razón el nuevo concepto de prioridad ontológica que encuentra aplicación en este contexto aparece necesariamente vinculado al horizonte de la explicación teleológica[43].

b) Hemos visto que Ar. no siempre se atiene en la aplicación del concepto de prioridad a las definiciones enunciadas en *Cat.* 12 y *Met.* V 11 para cada uno de sus posibles significados. Resta ahora considerar el segundo tipo de caso señalado en un comienzo, y mostrar que, con frecuencia, Ar. introduce ciertos conceptos de prioridad no tenidos en cuenta a la hora de distinguir los significados de 'anterior'. En este sentido, el ejemplo más relevante está dado por la introducción de una prioridad λόγῳ, es decir, 'lógica' o 'en la definición'. En muy diversos contextos adjudica Ar. esta forma de prioridad a distintos tipos de cosas: a lo perfecto y lo incorruptible respecto de lo imperfecto y lo corruptible (*Fís.* VIII 9, 265a22-24); al acto respecto de la potencia (*Met.* IX 8, 1049b11-17); al todo respecto de las partes (*Met.* VII 10, 1034b20-32); a las entidades matemáticas respecto de los objetos compuestos de forma y materia (*Met.* XIII 2, 1077a36-b11), y, dentro de éstas, por ejemplo, al ángulo recto respecto del agudo (*Met.* XIII 8, 1084b11 s.); a la cosa resultante respecto del proceso de generación (*PA* II 1, 646bl-4); y de igual modo, por último, a la sustancia respecto de sus propiedades y determinaciones accidentales (*Met.*. VII 1, 1028a34-36 y, por vía negativa, VII 13, 1038b23-29). En todos los casos, tanto en su aplicación dentro de esquemas πρότερον-πρότερον (*vgr.*

42. Wieland (1962), p. 267, ha llamado la atención sobre el hecho de que tanto nuestro modo de hablar como nuestra comprensión inmediata del cambio y el devenir se orientan regularmente a partir de la cosa resultante, y no a partir del proceso como tal o de su punto de partida.

43. Así, p. ej., *GA* II 6, 742a19-36; *Ret.* II 19, 1392a15-22; *Fís.* VIII 7, 261a13-26; *Met.* I 8, 989a15-18; XIII 2, 1077a26-29. Por otra parte, el texto de *Fís.* VIII 7 proporciona una confirmación explícita de que se trata en estos casos de un concepto diferente de prioridad ontológica. En efecto, Ar. atribuye en este pasaje, distinguiéndolas, ambas formas de prioridad ontológica al movimiento de traslación, a saber: en 260b19-29 la definida en *Cat.* 12 y *Met.* V 11, sin denominarla prioridad οὐσίᾳ, y en 261a13-26 la prioridad ontológica opuesta a la prioridad en la generación, a la cual en 260b19 había denominado κατ' οὐσίαν Si ambas formas de prioridad no resultan incompatibles en este caso, ello se debe al hecho de que el movimiento locativo, al igual el acto y la potencia (véase arriba nota 26), puede considerarse tanto desde el punto de vista de la cosa individual, como desde el punto de vista de la especie.

Fís. VIII 9; *Met.* IX 8, VII 10, VII 1 y 13) como dentro de esquemas πρότερον-ὕστερον (*vgr. Met.* XIII 2 y 8; *PA* II 1), se emplea esta forma de prioridad con un único significado, a saber: una cosa A es anterior λόγῳ a otra cosa B, si la noción o la definición de B incluye o presupone la de A, y no viceversa[44]. Como puede verse, se trata de un significado que no coincide estrictamente con ninguno de los considerados en *Cat*. 12 y *Met*. V 11. A este primer ejemplo de un significado de prioridad no considerado expresamente en el tratamiento específico del concepto puede agregarse también, por último, el caso de la prioridad γνώσει, es decir, 'en el conocimiento', introducida en *Met*. VII 1, 1028a36-b2, el cual no parece tener paralelo estricto en ningún otro pasaje del *corpus*, aun cuando guarda cierta relación con algún aspecto de la prioridad τῇ γνώσει definida en *Met*. V 11[45].

4. La concepción subyacente al empleo del concepto de prioridad

Señaladas las particularidades más notorias relativas al empleo del concepto de prioridad, será oportuno concluir el examen derivando algunas consecuencias generales, que permitirán poner de relieve ciertos presupuestos básicos subyacentes a dicho empleo. Como se verá, los eleventos a señalar, por diversos que pudieran parecer a primera vista, se vinculan al servicio de una misma concepción unitaria de base.

1) Un primer hecho sobre el que hay llamar la atención se relaciona con los esquemas de empleo del concepto de prioridad. Según se vio, Ar.

44. Ar. explica el significado de la prioridad lógica en la mayoría de los casos en que se vale de ella (cf. *Met*. VII 1, 1028a34-36; VII 10, 1034b20-32; IX 8, 1049b11-17; XIII 2, 1077a36-b4; *PA* II 1, 646b1-4). Por otra parte, aun allí donde no media aclaración expresa, no puede haber serias dudas de que se trata, en el empleo, del mismo significado de prioridad lógica. Así, *Fís*. VIII 9, 265a 22-24 no constituye sino un ejemplo particular de la prioridad que, en general, se adjudica al acto respecto de la potencia en *Met*. IX 8 (cf. Ross [1936], p. 718); *Met*. XIII 8, 1084b2-16 trata el mismo caso que VII 10, donde si hay aclaración explícita del significado de la prioridad lógica (cf. Ross [1924] II, p. 451s.; Annas [1976] p. 182); *Met*. VII 13, 1038b23-29, por último, no hace sino retomar lo establecido en VII 1.

45. Esta prioridad γνώσει de *Met*. VII 1 sólo guarda una cierta relación, aunque no es completamente idéntica, con la forma κατὰ λόγον de la prioridad en el conocimiento definida en *Met*. V 11, 1018b29-35 (*i. e.* significado *M2a)*).

aplica la distinción de significados de prioridad sobre la base de dos tipos fundamentales de esquemas, que denominé, respectivamente, esquemas πρότερον-πρότερον y esquemas πρότερον-ὕστερον. Esta distinción, sin embargo, no pretende señalar dos tipos de empleo mutuamente excluyentes. Por el contrario, ambos tipos de esquema pueden resultar completentarios en determinados casos, y Ar. suele aplicarlos, de hecho, conjuntamente, en un mismo desarrollo de ideas. Así, puede ocurrir a) que, en el marco de la aplicación de un esquema πρότερον-πρότερον entre dos cosas A y B, en virtud del cual A resulta, en dos o más sentidos, anterior a B, al mismo tiempo, alguno entre los varios conceptos de prioridad que caracterizan la relación existente entre A y B implique, colateralmente, una relación de πρότερον-ὕστερον con algún otro posible significado de prioridad, de suerte que la atribución a A de tal forma de prioridad comporte, a la vez, su posterioridad con referencia a ese otro posible significado. Así, p. ej., en *Fís*. VIII 7, se adjudica a la traslación, como vimos, no sólo prioridad temporal y prioridad ontológica, en el sentido definido en *Cat.* 12 y *Met.* V 11, sino también prioridad ontológica, en el sentido que la opone a la prioridad en la generación (cf. 260b17-261a26). Ahora bien, esta última forma de prioridad ontológica comporta, como se aclara en el texto (cf. 261a14), una relación de πρότερον-ὕστερον respecto del orden de la generación. Otro tanto ocurre en el texto de *Met*. IX 8, con ocasión del tratamiento de las relaciones entre el acto y la potencia: se atribuye aquí al acto no sólo prioridad lógica y, en cierto sentido, temporal, sino también prioridad ontológica, en el sentido en que ésta comporta una relación de πρότερον-ὕστερον respecto del orden de la generación (cf. 1049b4-1051a3). Paralelamente, b) hay casos en que, sobre la base de la aplicación de un esquema πρότερον-ὕστερον entre dos cosas A y B y dos ordenes de cosas opuestos *x* y *z*, tal que A es anterior a B según *x*, pero posterior según *z*, se señala, además, que una de esas dos cosas, p. ej., A es anterior también según otros posibles significados de prioridad, que no están, en primera instancia, explícitamente comprometidos con los órdenes *x* y *z*. Así, p. ej., en el texto antes citado de *PA* II 1, con ocasión de una típica aplicación del principio πρότερον γενέσει-ὕστερον οὐσίᾳ, Ar. no se contenta con señalar la prioridad οὐσίᾳ de la sustancia y la forma respecto de su materia y del proceso de generación, sino que les asigna, además, prioridad λόγῳ (cf. 646bl-4).

2) Una segunda particularidad, conectada con la anterior, reside en el hecho de que Ar. suele considerar la posesión por una cosa de determinadas formas de prioridad como un *criterio de reconocimiento* de alguna

otra forma de prioridad perteneciente a esa misma cosa. En general, el procedimiento consiste en mostrar la pertenencia a una determinada cosa de prioridad ontológica, en alguno de sus dos posibles significados, por la vía indirecta de la atribución a esa misma cosa de otras formas de prioridad que implican o presuponen la prioridad ontológica. Contamos con más de un buen ejemplo de este modo de proceder, tanto en el marco de la aplicación de esquemas πρότερον-πρότερον como de esquemas πρότερον-ὕστερον. Así, en el texto citado de *PA* II 1, la atribución de prioridad lógica a la forma y la sustancia respecto de la materia y el proceso de generación (cf. 646bl-4) no constituye la mera introducción de una nueva forma de prioridad, sino que se la emplea, de hecho, como una justificación de la anterior atribución de prioridad ontológica (cf. 646a25-35)[46]. De modo semejante, también un texto como *Met*. VII 13, 1038b23-29 apela, aunque por vía negativa, a las prioridades lógica, temporal y en la generación como criterios de reconocimiento o signos indicadores de la prioridad ontológica. En efecto, Ar. niega aquí la atribución de estas tres formas de prioridad a las propiedades accidentales, pues ello comportaría atribuirles también prioridad ontológica respecto de los objetos sustanciales. En relación con esta segunda característica del empleo aristotélico, hay que señalar que los significados de prioridad que, en general, se usan como criterios de reconocimiento de la prioridad ontológica son, básicamente, los correspondientes a la prioridad lógica y la prioridad temporal. Esto puede comprobarse, ante todo, en el caso de esquemas πρότερον-πρότερον, en cuya aplicación ambas formas de prioridad acompañan prácticamente siempre a la prioridad ontológica[47]. En el caso de esquemas πρότερον-ὕστερον, como el correspondiente al principio πρότερον γενέσει-ὕστερον οὐσίᾳ, la apelación a la prioridad temporal como índice de la priori-

46. Esta justificación resulta necesaria, por cuanto Ar. debe, en virtud del cambio de significado en la prioridad ontológica involucrado en la oposición de los órdenes de la γένεσις y la οὐσία, conceder prioridad temporal a la materia y el proceso de generación, cosa que en general, es decir, cuando el criterio empleado es la separabilidad, hubiera implicado la prioridad ontológica de éstos. Para una posible restricción de la prioridad temporal de la materia y el proceso de generación, v restricción de esta prioridad temporal de la materia y el proceso de generación, véase abajo nota 49.

47. Así, p. ej., *Met*. IX 8, 1049b10-12; *Fís*. VIII 7, 260a26-261a27; VIII 9, 265a22-27. Textos como *Met*. VII 13, 1038b23-29 y VII 1, 1028a31 s., aunque no mencionan explícitamente la prioridad ontológica, no configuran excepción a lo dicho, ya que están, de hecho, directamente referidos a ella: VII 13 niega prioridad λόγῳ, χρόνῳ y γενέσει a las propiedades (πάθη), para evitar hacer de ellas 'cosas separables' (χωριστά) de la sustancia; el argumento de VII 1, por su parte, atribuye a la sustancia prioridad λόγῳ, γνώσει y χρόνῳ, pero comienza, sin embargo, con una referencia directa al criterio de separabilidad (cf. 1028a33 s.).

dad ontológica queda, en principio, excluida, en virtud del cambio de significación de esta última, involucrado por dicho principio[48]. Sin embargo, no solo queda en pie en estos casos la posibilidad del recurso a la prioridad lógica, sino que además, cuando la relación de πρότερον-ὕστερον queda enmarcada dentro la aplicación de un esquema πρότερον-πρότερον de mayor alcance, vuelve a abrirse también la posibilidad del recurso a la prioridad temporal[49]. Por otra parte, no es menos cierto que en otros casos se recurre también a otros conceptos de prioridad para indicar la prioridad ontológica, tales como la prioridad gnoseológica y la prioridad en la generación. Pero debe advertirse que se trata en estos casos de conceptos muy estrechamente vinculados con la prioridad lógica y la prioridad temporal, respectivamente[50].

La aplicación conjunta y complementaria de esquemas πρότερον-πρότερον y πρότερον-ὕστερον, por un lado, y el empleo de determinadas formas de prioridad como criterios de reconocimiento o indicadores de otras consideradas fundamentales, en particular, de la prioridad ontológica, en sus dos posibles formas, por el otro, constituyen, según hemos visto, las características fundamentales del empleo del concepto de prioridad por parte de Ar. Sin embargo, el verdadero alcance y la genuina significación de estas características sólo se comprenden, cuando se advierte que ambas se hallan indisolublemente vinculadas con una concepción de base, según la cual el reconocimiento y la distinción de diferentes significados de prioridad únicamente pueden proveer un instrumento conceptual eficaz, en el supuesto de que tras las distinciones establecidas no se esconda una pura coincidencia verbal. Si tal fuera el caso, la distinción de significados

48. Véase arriba p. 42 ss.

49. Esta posibilidad viene dada por el recurso a un cambio de plano en la consideración, tal que ésta se desplaza del plano del individuo al plano de la especie. Así, p. ej., el acto es, dentro del plano del individuo, posterior en el tiempo a la potencia, mientras que, desde el punto de vista de la especie, debe ser considerado como temporalmente anterior, pues a todo individuo potencial de una especie precede en el tiempo un individuo actualmente existente de esa misma especie (cf. *Met.* IX 8, 1049b17-1050a3; véase arriba nota 26). Pero, en la medida en que todo proceso de generación puede ser considerado como un evento integrante y resultante de una cadena causal, puede decirse que el paso del plano del individuo al plano de la especie provee una vía para mostrar que la prioridad temporal y en la generación de la potencia respecto del acto, o bien de la materia respecto de la forma, tiene, en todos los casos, un alcance sólo limitado y relativo.

50. Según se vio, en *Met.* VII 1 y VII 13 se apela, junto con las prioridades λόγῳ y χρόνῳ, a las prioridades γνώσει y γένεσει (véase arriba nota 47). La estrecha vinculación existente entre las prioridades χρόνῳ y γένεσει ya fue discutida con cierto detalle (véase arriba p. 39 ss.), y se ve confirmada por el frecuente empleo conjunto de ambas (cf. *PA* II 1, 646a24-b10; *Met.* IX 8, 1049b17-1050a3; XIII 8, 1084b9-16; etc.).

de prioridad quedaría limitada, como instrumento de análisis, a la utilidad negativa de permitir la identificación y prevención de los equívocos y las falacias fundados en el desplazamiento inadvertido de un significado a otro distinto, pero carecería en sí misma de toda aplicación positiva en el marco de discusiones e investigaciones ontológicas[51]. Sin embargo, hay, como hemos visto, claras razones para afirmar que Ar. concibe la relación entre las diversas formas de prioridad en términos de un modelo que excluye la posibilidad de una homonimia pura, y cuyo eje central reside en aquella forma básica de prioridad que, en cualquiera de sus dos posibles significados, se denomina prioridad natural u ontológica. Es precisamente esta concepción de base la que permite explicar en su significación última las funciones del concepto aristotélico de prioridad y las características fundamentales de su empleo. Esto es así tanto para el caso de la aplicación de esquemas πρότερον-πρότερον como para el de la aplicación de esquemas πρότερον-ὕστερον.

Por una parte, la aplicación de esquemas πρότερον-ὕστερον tiende, en primera instancia, a poner de manifiesto la intrínseca oposición entre dos ordenes de cosas y, con ello, la reversibilidad o simetría de las relaciones de antero-posterioridad que pueden establecerse entre dos o más cosas pertenecientes, todas ellas, a cada uno de los órdenes tomados en consideración. Sin embargo, no es menos cierto que, lejos de contentarse con una mera constatación de este tipo, en su aplicación de este tipo de esquema Ar. tiende, más bien, a poner de relieve el carácter provisorio y superficial del punto de vista así alcanzado. Tal punto de vista queda, de hecho, superado, una vez que se reconoce que los propios órdenes considerados en la aplicación de un esquema πρότερον-ὕστερον no están, como tales, simplemente yuxtapuestos, ni quedan en pie de igualdad el uno frente al otro, sino que mantienen entre sí determinadas relaciones de antero-posterio-

51. Cf., p. ej., *Tóp.* I 18, 108a18-37, y las indicaciones de Le Blond (1939), p. 38 s., quien remite también a Platón, *Republica* 454a. Por mi parte, no pretendo excluir del ámbito de la genuina discusión filosófica la consideración de relaciones de homonimia pura, sino, más bien, señalar que ella muestra su eficacia como instrumento conceptual, sobre todo, en el ámbito de la discusión dialéctica y, por lo mismo, como paso previo y preparatorio del momento estrictamente constructivo, propio de la investigación filosófica. De ahí que la aplicación y las posibilidades de este Instr.-mento conceptual sean considerados por Ar., sobre todo, en el marco de obras como *Tóp.* (cf. esp. I 15, y las observaciones de De Pater [1965], p. 151 ss., 155 ss.) y *RS* (cf. 4, 165b30-166a38; 7, 169a22-b2; 19). Para la relación entre dialéctica y filosofía, véase Le Blond (1939), p. 50-55; Berti (1997); para el carácter preparatorio y predominantemente negativo de la dialéctica, cf. Aubenque (1962), p. 287-291. La presencia en Ar. de una dialéctica constructiva ("strong dialectic"), junto a la preparatoria y predominantemente negativa, ha sido ampliamente defendida, en un importante libro, por T. Irwin. Véase Irwin (1988), esp. caps. 2 y 3.

ridad, que ya no admiten, a su vez, ser interpretadas en términos de un esquema πρότερον-ὕστερον. El caso suele ser, más bien, que uno de esos órdenes sólo puede existir y ser conocido, en virtud de su intrínseca referencia a otro. El solo hecho de que la aplicación de esquemas πρότερον-ὕστερον esté esencialmente vinculada con el horizonte de la explicación teleológica es ya prueba suficiente de ello[52]. Pero también habla en el mismo sentido el hecho de que Ar. se esfuerce, allí donde ello resulta posible, por limitar el alcance del esquema πρότερον-ὕστερον aplicado en cada caso. A tal fin, juega un importante papel el recurso argumentativo consistente en variar la perspectiva análisis, por medio de un traslado desde el plano correspondiente al individuo al plano correspondiente a la especie y la cadena causal de la que los individuos y los procesos tomados en consideración forman parte necesariamente[53].

Por otra parte, tampoco el recurso a esquemas πρότερον-πρότερον se limita en su alcance al señalamiento de la mera concurrencia en una misma cosa de varias formas de prioridad, como si se tratara sólo de una simple conjunción de ordenes y perspectivas, carentes entre sí de toda referencia o vinculación ulterior. Por el contrario, lo que Ar. busca por medio de la aplicación de este tipo de esquema es, en todos los casos, exhibir y refirmar, desde diferentes perspectivas, un mismo y único fenómeno básico, a saber: la pertenencia a una determinada cosa de aquella forma prioridad que considera fundamental, es decir, la prioridad ontológica, y

52. Ar. expresa el carácter prioritario del orden de la οὐσία respecto del orden de la γένεσις apelando a diversos tipos de formulaciones, muchas de ellas conectadas con la explicación teleológica. Así, p. ej.: 1) la reiterada indicación de que la γένεσις constituye una ὁδός/ἀγωγὴ εἰς τὴν οὐσίαν/φύσιν (cf. *Fís.* II 1, 193b13 s.; *Tóp.* V 2, 139b20, y también *Met.* IV 2, 1003b37, donde no se emplea la palabra γένεσις, pero el sentido es indudable, en virtud de la contraposición INMEdiata con la φθορά; 2) la indicación de que la γένεσις es en vistas de la οὐσία, y no viceversa (cf. *PA* I 1, 640a18 s.; *GA* V 1, 778b5 s.); 3) la indicación de que la γένεσις es algo imperfecto o inacabado, y no constituye un fin (cf. *EN* VII 12, 1152b23; VII 13, 1153a16 s.). Por otro lado, hay que tener en cuenta no sólo la asociación existente entre la oposición γένεσις-οὐσία y la oposición δύναμις-ἐνέργεια, dentro de la cual el acto es, en todo respecto, anterior a la potencia (cf. *Met.* IX 8), sino también el hecho de que en la concepción aristotélica no hay movimiento o cambio en general, sino que éste es siempre movimiento o cambio *de algo* (cf. *Fís.* III 1, 200b32 s.; III 3, 202a13 s.; *Met.* XI 9, 1065b7; 1066a26 s.; XII 5, 1071a1 s.), de suerte que movimiento y cambio son comparables a una 'afección' o 'propiedad' de la sustancia (cf. *Met.* XII 5, 1071a2; véase también Simplicio, *In Phys.* 826, 28: τὰ πάθη καὶ αἱ κινήσεις). Cada una de estas dos vinculaciones señala que la οὐσία es *ontológicamente* anterior a la γένεσις, y ello en los dos significados posibles de la prioridad ontológica, a saber: el significado implicado en el principio πρότερον γενέσει-ὕστερον οὐσίᾳ, y el significado definido en *Cat.* 12 y *Met.* V 11 (*vgr.* significados *C2*/*C5* y *M4*, respectivamente). Véase también las observaciones de Wieland (1962), p. 111.

53. Véase arriba nota 49.

ello por la vía de la atribución a esa misma cosa de otras formas secundarias de prioridad, que la implican y la expresan parcialmente. La más clara confirmación de esto reside en el hecho de que Ar. apela, en la aplicación de esquemas πρότερον-πρότερον, a aquellas formas de prioridad que mantienen una vinculación más directa y estrecha con la prioridad ontológica, y que pueden, por tanto, ser empleadas con mayor eficacia en calidad de criterios para su reconocimiento. En todos estos casos, la prioridad ontológica –esté o no expresamente mencionada– provee el genuino centro de referencia al que apunta, como tal, la aplicación del esquema πρότερον-πρότερον.

5. CONCLUSIÓN: EL PAPEL DE LA PRIORIDAD ONTOLÓGICA EN LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA

Hemos visto que, más allá de ciertos innegables desajustes y divergencias, no sólo el tratamiento temático de la noción de prioridad, sino también –y fundamentalmente– su empleo y su aplicación efectivos en la investigación filosófica por parte de Ar. dan cuenta, en último termino, de una concepción básica homogénea. Según dicha concepción, aun cuando hay, de hecho, diversas formas y diferentes significados de prioridad, éstos no están, sin más privados, de toda conexión ni meramente yuxtapuestos unos junto a otros, como ocurriría si se tratara de un caso de homonimia pura o accidental, que no permite suponer detrás de la mera coincidencia verbal ningún tipo de relación efectiva entre los términos considerados y entre las cosas que en cada caso designan. Por el contrario, Ar. establece expresamente que todos esos significados y formas de prioridad quedan, de alguna manera, vinculados por su común referencia a una significación o forma básica de prioridad, representada por la prioridad natural u ontológica.

Así lo declara Ar. expresamente en *Met*. V 11, cuando afirma:

"Ahora bien, en cierto modo (τρόπον τινὰ) todas las cosas que se dicen 'anterior y posterior' se dicen según éstas (κατὰ ταῦτα) <*sc*. las que se dicen anteriores y posteriores según la naturaleza y la entidad **>**. En efecto, unas cosas pueden existir sin las otras en el orden de la generación (*vgr*. el todo sin las partes), y las otras en el orden de la corrupción (*vgr*. la

parte sin el todo), y, de modo semejante, también en los demás casos." (1019a11-14; traducción mía).

Más difícil resulta, sin duda, establecer en qué consiste y cómo debe entenderse en cada caso esta relación de dependencia. Y es precisamente en este punto donde el estudio del empleo aristotélico de la noción de prioridad puede resultar más instructivo, y proveer claros indicios acerca de la concepción subyacente a la aplicación concreta del concepto por parte de Ar. En tal sentido, el examen llevado a cabo mostró que la introducción de diversas formas derivadas o secundarias de prioridad, en especial, la de aquellas que, como la prioridad lógica y la temporal, resultan preferidas en virtud de su importancia y fecundidad explicativa, responde básicamente a la intención de valerse de ellas como criterios de reconocimiento o signos indicadores de la prioridad ontológica. Ello ocurre en la suposición de que, normalmente, la atribución a una determinada cosa de tales formas de prioridad implica al mismo tiempo la posesión de prioridad ontológica por parte de esa misma cosa. En tal sentido, estas formas secundarias y derivadas de prioridad son empleadas, al menos, en los casos más habituales, como condiciones suficientes de la prioridad ontológica, y ésta es considerada, a su vez, como condición necesaria de aquellas[54]. Esto constituye un hecho que ninguna interpretación del concepto aristotélico de prioridad puede, sin más, pasar por alto. Y si, como se ha afirmado, el significado de dicho concepto debe entenderse, sobre todo, a partir del uso que de él hace Ar., entonces todo parece indicar la necesidad de revisar la interpretación mayoritariamente aceptada desde hace algún tiempo, según la cual la concepción aristotélica se basaría en un supuesto divorcio de la prioridad lógica respecto de la ontológica, la cual no sería sino la versión más arcaica o más primitiva de la relación semántica más adecuadamente expresada por aquélla[55].

54. Lo aquí establecido pretende dar cuenta de las características que presenta *habitualmente* el empleo del concepto de prioridad por parte de Ar. Hay, de hecho, ciertos casos muy específicos en que alguna forma derivada de prioridad, especialmente, la prioridad lógica, es contrapuesta a la prioridad ontológica (cf., p. ej., *Met.* XIII 2, 1077a36-b11). Se trata, sin embargo, de casos marginales, enmarcados generalmente en la discusión de concepciones platónicas. Para el estudio de algunos de los principales casos y de las circunstancias que hacen posible una oposición entre las prioridades lógica y ontológica véase abajo Capítulo II, esp. p. 64 ss.

55. Así lo sostienen, entre otros, Owen (1960), p. 171 *et passim* y Leszl (1970), p. 72 ss. Paradójicamente, es precisamente Owen, iniciador de la interpretación que postula el divorcio de la prioridad ontológica y la prioridad lógica, quien nos recomienda atender fundamentalmente al uso, cuando se trata de nociones como la de prioridad. Véase Owen (1960), p. 189. Por su parte, a través de caminos muy diferentes, también Ferejohn (1980) llega a la conclusión de que la prioridad ontológica ocupa el centro del interés, y no puede ser, sin más, divorciada de la prioridad ló-

Por último, hay que decir que la peculiar relación entre las diversas formas de prioridad, especialmente, las prioridades lógica, gnoseológica y temporal, por un lado, y la prioridad ontológica, como centro unificador del esquema, por el otro, tal como la pone en juego el empleo aristotélico del concepto de prioridad, no viene, en definitiva, sino a dar expresión a la relación más profunda que, en la concepción de Ar., vincula los órdenes del λόγος, el tiempo y el ser. Esta relación de base adquiere su más acabada formulación en la doctrina de la múltiple prioridad de la sustancia, tal como Ar. la elabora en *Met.* VII 1. En efecto, según dicha doctrina, un mismo y único fenómeno básico, el de la prioridad ontológica, concebida como separabilidad, adquiere expresión y se despliega, de modo igualmente originario, tanto en el ámbito lógico y gnoseológico, como en el temporal o real, allí donde se trata de la relación que vincula a la sustancia con las categorías de accidente[56]. En este sentido, hay que llamar la atención sobre el hecho de que el concepto de prioridad, tal como es entendido y empleado por Ar., no puede considerarse un mero instrumento *ontológicamente neutral*, sino que queda, como tal, indivorciablemente ligado a una concepción unitaria de base acerca de las relaciones que constituyen el entramado subyacente, en definitiva, a todo diseño ontológico, a saber: las relaciones entre ser, pensamiento y tiempo.

gica. En tal sentido, y criticando expresamente la posición de Owen, Ferejohn explica: "I believe that this account (*sc.* el de Owen) is substantially correct so far as it goes, but that it leaves out a crucial connection. On the view I propose, the two sort of priority that substances enjoy over non-substances (*sc.* la prioridad lógica y la ontológica) are not independent of one another, but actually represent two divergent attempts by Aristotle to express a single ontological intuition" (p. 122).

56. Para una interpretación que enfatiza acertadamente este aspecto, véase Tugendhat (1958), p. 45 ss.

CAPÍTULO II

PRIORIDAD ONTOLÓGICA Y PRIORIDAD LÓGICA EN LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA DE LA SUSTANCIA

1. INTRODUCCIÓN

En un trabajo precedente he realizado un estudio del significado y la función del concepto aristotélico de prioridad, dedicando especial atención al papel de la llamada prioridad natural u ontológica dentro del tratamiento y el uso de este concepto por parte de Ar[1]. En lo esencial, el resultado del citado trabajo puede resumirse en los siguientes términos: aun cuando Ar. distingue diferentes formas de prioridad, tales como prioridad ontológica, prioridad lógica y prioridad temporal, su tratamiento teórico del concepto y fundamentalmente su empleo de éste en la investigación filosófica dan cuenta de una concepción básica, según la cual hay una forma fundamental de prioridad, la prioridad ontológica, de la cual dependen, de una u otra manera, las demás posibles formas de prioridad. Esta concepción básica hace posible que, en la práctica, Ar. se valga de otras formas de prioridad, en particular, de la prioridad lógica y temporal, como criterios de reconocimiento o signos indicadores de la prioridad ontológica.

1. Véase arriba Capítulo I.

Ahora bien, estos resultados parecen entrar inmediatamente en conflicto con una interpretación muy difundida, según la cual la concepción aristotélica, a diferencia de la platónica, se basaría en un divorcio de la prioridad lógica respecto de la prioridad ontológica. Ésta ultima no sería sino la expresión más arcaica o primitiva de la relación semántica expresada por aquella[2]. Con todo un examen de los textos como el realizado en el trabajo antes citado no parece dejar lugar a serias dudas acerca de la ausencia de genuino sustento para una hipótesis de ese tipo. En el presente estudio no pretendo acumular nuevas evidencias en favor de la posición antes defendida, sino, más bien, buscar su fundamento en el núcleo mismo de la doctrina metafísica de Ar. Para ello, partiré con una consideración de la doctrina de la prioridad de la sustancia, tal como Ar. la expone en *Met.* VII 1. A continuación, examinaré detalladamente las nociones de prioridad lógica y prioridad gnoseológica puestas en juego por Ar. en dicho texto. Ello me permitirá desarticular algunos de los malentendidos en los que, a mi juicio, se basa la idea de un pretendido divorcio entre las prioridades lógica y ontológica. Por último, resumiré los resultados obtenidos y extraeré algunas conclusiones.

2. La prioridad de la sustancia

En la base misma de la ontología aristotélica se halla la distinción entre dos modos fundamentales de ser: el de aquello que es 'por sí' y el de aquello que es 'en otro' o 'de otro'[3]. Según esta distinción hay, por una

2. Así, p. ej., Owen (1960), p. 171 *et passim*; Leszl (1970), p. 72 ss.

3. El uso aristotélico de la expresión 'por sí' (καθ' αὑτό) es ambivalente, ya que puede hacer referencia tanto a la relación de ciertos predicados respecto del sujeto al que se atribuyen –es decir, a τὰ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα– cuanto al ser mismo del sujeto, por oposición a sus predicados. Aquí interesa, naturalmente, el segundo de esos empleos, es decir, aquel que señala la autonomía ontológica de la sustancia frente a sus determinaciones accidentales, las cuales no pueden existir separadas de ella (cf. *Met.* VII 1, 1028a22-24). Se trata, pues, del tercero de los cuatro significados de 'por sí' considerados en *APo* I 4, 73a34-b16 (cf. 73b5-10). Véase, al respecto, los comentarios de Barnes (1993), p. 112 ss. y Detel (1993) II, p. 100 s., 122-131. Respecto de la expresión 'ser en otro' o 'ser de otro', Ar. en general no la emplea con el significado preciso que aquí le estoy dando. Lo más parecido a este significado está dado por el uso de la fórmula ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι en *Cat.*, el cual no tiene paralelos en el resto del *corpus*. Regularmente, Ar. se refiere al modo de ser del accidente sobre la base del modelo de la predicación, a saber: por el medio del empleo de expresiones como κατ' ἄλλου o καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι (cf. Bonitz [1870] 798b40-52). Por lo

parte, entidades que son ontológicamente autónomas y no necesitan de otro tipo de entidad para existir, y por otra, entidades que sólo pueden existir en relación con otras de un tipo diferente. Es lo que Ar. llama, respectivamente, 'sustancias' y 'accidentes' o propiedades de la sustancia. Sustancia o 'ser por sí' y accidente o 'ser en otro' representan los significados posibles de 'ser', dentro del ámbito de significación correspondiente a las categorías.

Ahora bien, como el propio Ar. señala repetidamente, no se trata aquí de dos significados de 'ser' nada más que yuxtapuestos, pues aquello que puede existir sin otra cosa y, al mismo tiempo, es presupuesto de la existencia de esa cosa es, en la concepción aristotélica, *ontológicamente primero*[4]. La sustancia es, por tanto, la significación fundamental de 'ser' dentro del esquema de las categorías y, con ello, el punto de apoyo de la ontología aristotélica.

De acuerdo con la importancia de esta posición, Ar. vuelve en diversos contextos de su obra sobre la distinción sustancia-accidentes, y caracteriza de modo más o menos circunstanciado el alcance de esta oposición fundamental entre ambos modos del ser. En este sentido, el texto de *Met.* VII 1 constituye un genuino *locus classicus*, puesto que allí Ar. no se limita simplemente a afirmar la prioridad ontológica de la sustancia, sino que refuerza esta posición mostrando que la sustancia es también prioritaria desde los puntos de vista de la definición, del conocimiento y del tiempo. Así, el texto de *Met.* VII 1 posee la peculiaridad, tal vez exclusiva, de traer a un primer plano y exhibir en todas sus articulaciones el núcleo teórico que caracteriza lo más propio de la concepción aristotélica de la sustancia. En cambio, estas mismas articulaciones suelen quedar implícitas en aquellas investigaciones filosóficas que se sitúan en un plano de menor generalidad.

El capítulo primero de *Met.* VII 1, aunque concebido, en principio, como introducción a un tratamiento pormenorizado de la sustancia sensible, no tiene, sin embargo, un alcance meramente preparatorio. De hecho, su conclusión constituye ya un importante paso adelante y un resoltado positivo, pues pone de manifiesto el papel central que la cuestión de la sustancia está llamada a tener, dentro del tratamiento de la cuestión del

demás, la distinción entre ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι y καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι desaparece más allá de *Cat.*, conjuntamente con la distinción entre sustancias primeras y segundas, establecida en el cap. 5. Véase Graeser (1983), p. 30-32.

4. Para este concepto de prioridad ontológica o natural, véase arriba Capítulo I, esp. p. 30 ss.

ser en general. No es éste el lugar para una evaluación precisa de la significación de este resultado, punto que ha sido objeto de polémica siempre renovada entre los interpretes de la metafísica aristotélica. En rigor, para la presente discusión de la concepción aristotélica de la prioridad lo más interesante no es el resultado al que arriba Ar. en *Met.* VII 1, sino, más bien, el camino preciso por el cual llega a él. Veamos, pues, a grandes trazos el contenido del capítulo.

En conjunto, el argumento de VII 1 puede dividirse en cuatro pasos claramente distinguibles.

1) A manera de introducción, comienza Ar. por refirmar la existencia de una multiplicidad de posibles significaciones de 'ser', tal como se había establecido previamente en *Met.* V 7 y VI 4[5]: 'ser' significa, por una parte, el 'qué es' y un algo determinado (τί ἐστι καὶ τόδε τι), y, por otra, la cualidad (ποιόν), la cantidad (ποσόν) y cada una de las otras categorías de accidente (1028a10-13).

2) En un segundo momento, introduce Ar. un argumento cuyo fin consiste en precisar el sentido que debe darse a la anterior afirmación, de modo de descartar de plano toda interpretación de la existencia de una multiplicidad de significados de 'ser' en términos de un modelo de homonimia pura o accidental. En efecto, Ar. considera manifiesta (φανερόν) la existencia de determinadas relaciones de prioridad entre esos diversos significados, tal que el *primero* (πρῶτον) es aquel que está implicado en la pregunta acerca de *qué es* (τί ἐστι) tal o cual cosa (1028a13 s.).

Ahora bien, dicho significado queda siempre referido (σημαίνει) a la sustancia, ya que si preguntamos *cómo* (ποῖον) es algo determinado, responderemos, por ejemplo, 'bueno' o 'malo', pero no 'de tres codos' ni

5. Ar. remite tan sólo a V 7. La falta de remisión al tratamiento más cercano de VI 2-4 hizo pensar, en un primer momento, a Jaeger (1946), p. 235 en una introducción tardía de VI 2-4, como nexo entre la sección introductoria I, III, IV, VI 1 y la sección central VII-IX, X, XIII. Posteriormente, en su edición del texto de *Met.*, Jaeger conjeturó que la introducción de la referencia contenida en VII 1 era obra de algún editor peripatético posterior a Ar. (cf. nota a 1028a10), lo cual cuadraría mejor con el hecho de que, según se supone habitualmente, también el libro V habría sido incluido tardíamente en el conjunto de *Met.* Por otra parte, según se desprende de los ejemplos de líneas 1028a15-18 y de lo dicho en las líneas 1028a11-13, Ar. se limita aquí a los significados de 'ser' dentro del ámbito de las categorías, y no hace referencia al resto de los significados considerados en V 7: 'ser' según el accidente, 'ser' según lo verdadero y lo falso, y 'ser' según la potencia y el acto. Esto también parece hablar en favor de una inclusión tardía de la referencia de VII 1. Véase Decarie (1972), p. 139 nota 2. Véase también las observaciones de Burnyeat (2001), p. 12, quien considera al libro V como un escrito temprano, pero redaccionalmente independiente del conjunto de la obra.

'hombre', e, inversamente, si preguntamos *qué es*, no responderemos ni 'blanco' ni 'caliente', sino, por ejemplo, 'hombre' o 'dios' (1028a14-18). Todos los otros significados de 'ser' quedan referidos a este significado básico, ya que de las demás cosas sólo se dice que *son*, en cuanto constituyen cantidades, cualidades, propiedades (πάθη) o bien alguna otra determinación semejante de aquello que *es* en el primer sentido señalado (1028a18-20). Por lo demás, en este carácter dependiente o relativo respecto de la sustancia reside el motivo fundamental por el cual puede ponerse en duda si respecto de determinaciones tales como 'estar caminando' (τὸ βαδίζειν), 'estar sano' (τὸ ὑγιαίνειν), 'estar sentado' (τὸ καθῆσθαι), etc., hay que decir que *son* o más bien que *no son* (ὂν ἢ μὴ ὄν) (1028a20-22)[6].

Por cierto, ninguna de estas determinaciones hace referencia a algo que es 'por sí' (καθ' αὑτό) y puede deslindarse de la sustancia (χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας), de modo que si algo ha de contarse entre las cosas que propiamente *son*, es, más bien, *lo que* está caminando (τὸ βαδίζον), *lo que* está sentado (τὸ καθήμενον) y *lo que* está sano (τὸ ὑγιαίνον), respectivamente (1028a22-25). Esto es así, por cuanto en estos últimos casos va implicada la referencia a un sujeto definido para cada una de las mencionadas determinaciones (τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον), a saber, la sustancia y el objeto particular del caso (ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον). Así se pone de manifiesto incluso en el uso mismo de una expresión de este tipo (ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ), ya que 'bueno' o 'sentado' no se dicen sino de un sujeto (οὐκ ἄνευ τούτου λέγεται) (1028a25-29)[7].

La conclusión de este segundo y central momento de la argumentación es la siguiente: puesto que cada una de las demás cosas existe en virtud de ella (διὰ ταύτην), la sustancia constituye, frente a los significados

6. Sigo en línea 1028a21 la lectura de Jaeger, a partir de J y E: ὂν ἢ μὴ ὄν, y no la de Ross, a partir de A^b: ὂν σημαίνει. La lectura de Christ a partir de la paráfrasis de Ps.-Alejandro: ὂν ἢ μὴ ὄν σημαίνει es atractiva, pero carece de suficiente apoyo textual.

7. El significado de la argumentación es claro: la introducción de una determinación accidental presupone siempre, mediata o inmediatamente, la introducción de un sujeto, que no puede ser ya un accidente. En consecuencia, la introducción de una determinación accidental como sujeto *gramatical* de una sentencia dada no debe hacemos perder de vista la presencia, implícita ya de alguna manera en la propia estructura gramatical, de un sujeto *real*, distinto de aquélla. Un accidente indica siempre, en ultimo término, un predicado de un sujeto. Véase el extenso argumento desarrollado en *Met.* IV 4, 1007a33-b18, y esp. 1007a35-b1. Para el significado de la expresión ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ en líneas 1028a27 s., cf. la paráfrasis de Ross (1924) II, p. 160: "is plainly implied in the use of such a designation".

relativos o derivados (ὄν τι), el significado *primario y absoluto* de 'ser' (πρώτως ὄν... ἁπλῶς ὄν) (1028a29-31)[8].

3) Establecida la prioridad de la sustancia, Ar. procede a un tercer paso cuyo doble propósito consiste en prevenir una posible objeción al resultado alcanzado y, con ello, en precisar el verdadero alcance de éste. En efecto, siempre que estamos en presencia de dos o más cosas que mantienen entre sí determinadas relaciones de prioridad, dada la existencia de múltiples significados de 'primero' o 'anterior', puede ocurrir: a) que lo que resulta 'primero' o 'anterior', según uno de los significados de 'anterior', resulte 'posterior' o 'ultimo', según otro posible significado aplicable al caso; o bien b) que lo que resulta 'primero' o 'anterior', según un posible significado de prioridad, lo sea también según todos los otros significados aplicables. En el caso a), estamos frente a lo que puede denominarse un esquema de πρότερον-ὕστερον, mientras que en el caso b) se puede hablar de un esquema de πρότερον-πρότερον[9].

Por cierto, según se esté en presencia de uno u otro tipo de esquema, las relaciones de prioridad establecidas tendrán un alcance y una relevancia muy distintos. Pues bien, la posible objeción a prevenir consistiría, básicamente, en sugerir la posibilidad de la existencia de un esquema de tipo πρότερον-ὕστερον entre los diversos significados de 'ser', de suerte que la prioridad atribuida a la sustancia en el paso anterior de la argumentación quedara reducida a una validez tan sólo relativa y dependiente de la adopción de una determinada perspectiva de análisis entre varias posibles.

Ahora bien, si Ar. recalca en este paso de la argumentación la existencia de múltiples significaciones de 'primero' y, con ello, la existencia de diversas formas posibles de prioridad, esto no viene a afectar el alcance de la conclusión antes establecida, sino, más bien, a confirmarlo y ampliarlo, ya que se mostrará por esta vía que la sustancia es 'primera' en todos los significados de prioridad aquí relevantes, a saber: en la definición (λόγῳ),

8. Hay en esta argumentación una buena muestra de la imposibilidad de aislar, dentro de la concepción aristotélica, el análisis lingüístico-semántico de las expresiones del examen de los objetos a los que ellas se refieren: el criterio para establecer la prioridad de un significado de 'ser' es aquí una característica de los objetos a los que ese significado remite. Contrariamente, aun cuando se admite generalmente que Ar. habla de 'cosas' y no de palabras, se ha dicho con razón, a mi juicio, que sólo las toma en consideración en la medida en que podemos referimos a ellas significativamente. Véase Patzig (1979), p. 40.

9. Para la distinción de estos dos tipos de esquemas y su uso por parte de Ar., véase arriba Capítulo I, esp. p. 36 ss.

en el conocimiento (γνώσει) y en el tiempo (χρόνῳ) (1028a31-b2)[10]. A través de la introducción de estas tres formas de prioridad pone Ar. de manifiesto que la relación existente entre los diversos significados de 'ser' según el esquema de las categorías no debe pensarse en términos de un esquema de πρότερον-ὕστερον, sino de πρότερον-πρότερον.

4) Por último, sobre la base de la anterior argumentación puede Ar. establecer una importante conclusión acerca de los presupuestos y limites dentro de los cuales debe desarrollarse un tratamiento adecuado de la cuestión del ser: la ontología, como indagación referida al ser en general, tiene su inevitable punto de partida y su genuino centro de referencia en la indagación acerca de la forma primaria y señalada del ser que denominamos sustancia (1028b2-7).

Esta revisión del desarrollo de *Met.* VII 1 aporta ya por sí sola algunos elementos de importancia a tener en cuenta en una interpretación de la doctrina de la prioridad de la sustancia, en particular, con referencia a la peculiar articulación entre los órdenes del ser, el λόγος y el tiempo que ella pone en juego. En este sentido, un primer punto que conviene subrayar está dado por el papel que desempeña en el argumento aristotélico el concepto de prioridad natural u ontológica. En efecto, el paso clave del argumento, que es, sin duda, el segundo, está destinado precisamente a exhibir la prioridad ontológica de la sustancia frente a los diversos tipos de determinaciones accidentales, en cuanto aquélla constituye el fundamento de la existencia de éstas. Aunque Ar. no designa expresamente por el nombre esta forma de prioridad, no puede haber, sin embargo, serias dudas de que se trata de la usualmente denominada 'prioridad en la naturaleza' o 'en la entidad', la cual es definida por Ar. básicamente en términos de separabilidad y capacidad para existir independientemente. Así lo demuestra no sólo el tenor del argumento aducido, sino también el carácter de las expre-

10. A pesar de aclarar que la sustancia es primera en *todos* los significados de prioridad (1028a32: πάντως), Ar. sólo apela a tres de las posibles formas de prioridad distinguidas en *Cat.* 12 y *Met.* V 11. Con todo, los tres significados aquí mencionados son, precisamente, los que Ar. emplea de modo habitual, cuando se trata de mostrar que una cosa es primera o anterior en varios sentidos, y de establecer así una relación de πρότερον-πρότερον, a saber: sobre todo, las prioridades lógica y temporal, acompañando a la ontológica (cf., p. ej., *Met.* IX 8, 1049b10-12; *Fís.* VIII 7, 260a26-261a27; VIII 9, 265a22-27). Textos como *Met.* VII 13, 1038b23-29 y el presente de VII 1, aunque no mencionan por el nombre la prioridad ontológica, quedan indudablemente referidos a ella, y giran en tomo de la noción de separabilidad. Otras veces, junto con la prioridad temporal, se apela también a una prioridad en la generación (γενέσει), que aunque no idéntica, está muy emparentada con aquélla (cf., p. ej., *PA* II 1, 646a24-b10; *Met.* IX 8, 1049b17-1050a3; XIII 8, 1084b9-16; etc.). En cuanto a la prioridad gnoseológica aquí introducida, parece tratarse del único caso en que aparece deslindada de la prioridad lógica. Para este punto, véase abajo p. 76 ss.

siones y ejemplos empleados[11]. La falta de denominación expresa no puede llamar aquí la atención, si se tiene en cuenta la apariencia de petición de principio que hubiera podido producir la introducción de expresiones como πρῶτον φύσει y, sobre todo, πρῶτον οὐσίᾳ dentro del presente desarrollo de ideas[12]. Más allá de esta circunstancia, debe quedar fuera de toda duda el hecho de que se trata aquí de dicha forma de prioridad, la cual constituye el eje en torno al cual gira la argumentación aristotélica. Las restantes formas de prioridad introducidas en el tercer paso del argumento –es decir, las prioridades lógica, gnoseológica y temporal– quedan inmediatamente referidas a la prioridad ontológica antes introducida y no vienen sino a reforzar la atribución de esta última a la sustancia. Esto, por otra parte, condice con la actitud expresamente adoptada por Ar. respecto de los diversos significados de prioridad, ya que éstos no constituyen, en la concepción aristotélica, una mera pluralidad yuxtapuesta, sino que están, de alguna manera, unificados por la común referencia a la forma fundamental de prioridad expresada por la prioridad ontológica[13]. Es precisamente esta concepción la que justifica un rasgo característico del empleo y la aplicación del concepto de prioridad por Ar., consistente en valerse de la atribución a una cosa de determinadas formas de prioridad –*vgr.* la lógica especialmente, pero también otras, tales como la prioridad temporal y la prioridad en la generación–, en calidad de criterios o índices que permiten el reconocimiento y la atribución a esa misma cosa de la forma de prio-

11. Todas las expresiones empleadas en 1028a22-24 apuntan a señalar la separabilidad o independencia ontológica de la sustancia respecto de los accidentes, que sólo pueden existir en ella como en su sustrato. Por otra parte, ya dentro del tercer paso del argumento, la prioridad de la sustancia vuelve a ser expresada en términos de separabilidad, cf. 1028a33 s.: "pues ninguno de los otros categoremas es separable (χωριστόν), sino sólo ella". Para el significado de χωριστόν en el pasaje, véase Frede-Patzig (1988) II p. 21 *ad loc.* Para el carácter separado de la sustancia y la significación de la noción aristotélica de separación, véase las discusiones en Fine (1984) y (1985); Morrison (1985) y (1985a); y Spellman (1995), esp. cap. V. Mientras que Morrison entiende la separación en términos de la noción de 'estar fuera de los límites ontológicos de algo', Spellman cree, en cambio, que la noción alude a la independencia propia de las especies o clases naturales. Por mi parte, coincido con Fine, que entiende la noción en términos de la capacidad para existir de modo independiente, sobre la base de la caracterización que Ar. ofrece en *Met.* V 11.

12. Por cierto, aunque aquí se evita la introducción de una denominación como πρῶτον φύσει o πρῶτον οὐσίᾳ, no es menos cierto que en otro contexto Ar. la emplea expresamente para la caracterización de esta misma relación entre la sustancia y sus atributos (cf. *Met.* V 11, 1019a5 s.; véase también las observaciones en Capítulo I, p. 30 ss. y nota 15). Por lo demás, las lecturas de Asclepio, Besarión y la Aldina, las cuales agregan la expresión φύσει al lema καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ, vienen a apoyar este punto de vista.

13. Véase la expresa indicación de Ar. en *Met.* V 11, 1019a11-14; véase también la discusión del pasaje en Capítulo I, p. 33 ss.

ridad considerada básica, a saber: la prioridad ontológica[14]. Desde esta perspectiva, se advierte claramente la excepcional importancia que adquiere el argumento de *Met.* VII 1. En efecto, tratándose aquí de los modos y las determinaciones más generales del ser, el establecimiento de un esquema de πρότερον-πρότερον, que refleja las relaciones de prioridad existentes entre sustancia y accidentes en los órdenes del ser, el λόγος y el tiempo, no sólo permite destacar la fundamentalidad de los objetos sustanciales a partir de diferentes perspectivas de análisis convergentes, sino que, al mismo tiempo, permite dar cuenta de la posibilidad misma de la convergencia de los órdenes involucrados. En tal sentido, puede decirse que, en virtud del horizonte de consideración en que se mueve y del carácter de las determinaciones que pone en juego, el argumento de *Met.* VII 1 contiene el esbozo de una concepción precisa y unitaria de las conexiones entre ser, pensamiento y tiempo, las cuales constituyen el entramado subyacente a todo proyecto ontológico. Sobre esta base, el siguiente paso del presente estudio consistirá en una consideración de las prioridades lógica y gnoseológica introducidas en *Met.* VII 1, atendiendo especialmente a sus vinculaciones con la prioridad ontológica.

3. PRIORIDAD LÓGICA

El texto en que Ar. atribuye las tres formas adicionales de prioridad a la sustancia reza como sigue:

"Ahora bien, 'primero' se dice en muchos sentidos, pero, igualmente, en todos ellos la sustancia es primera, tanto en la definición (λόγῳ) como en el conocimiento (γνώσει) y en el tiempo (χρόνῳ). En efecto, ninguno de los otros categoremas es separable (χωριστόν), sino sólo ella. Y también en la definición esto es lo primero, pues es forzoso que en la definición de cada cosa esté contenida (ἐνυπάρχει) la de la sustancia. Por lo demás, creemos también conocer (εἰδέναι) cada cosa principalmente (μάλιστα) cuando sabemos (γνῶμεν) qué es (τί ἐστιν), por ejemplo, el hombre o el fuego, más bien que cómo es (τὸ ποιόν), cuánto es (τὸ

14. Para este rasgo característico del empleo de la noción de prioridad por parte de Ar., véase arriba Capítulo I, p. 47 ss.

ποσόν) o dónde está (τὸ ποῦ), ya que también conocemos cada una de estas cosas sólo cuando sabemos qué es (τί ἐστι) la cantidad (τὸ ποσόν) o la cualidad (τὸ ποιόν).” (1028a31-b2).

La prioridad lógica es introducida en las líneas 1028a34-36, con la expresa aclaración de que ésta debe entenderse en su significado usual: entre dos cosas A y B, A es lógicamente anterior a B, si y sólo si en la definición o noción de B está, de alguna manera, contenida o implicada la de A, y no viceversa[15]. Según han señalado diversos comentadores modernos, el problema que plantea atribuir este tipo de prioridad a la sustancia consistiría en que, al parecer, esta atribución entra en conflicto con otros pasajes en los que Ar. opone las prioridades λόγῳ y οὐσίᾳ[16]. Por ejemplo, vemos que en *Met.* XIII 2, con motivo de una discusión en torno a los objetos matemáticos, Ar. opone ambos tipos de prioridad expresamente:

“Pues bien, admítase que <los objetos matemáticos> son anteriores en la definición (λόγῳ) <a los objetos sensibles>. Sin embargo, no todo lo que es anterior en la definición es también anterior en la entidad (οὐσίᾳ). En efecto, son anteriores en la entidad aquellas cosas que, separadas, pueden seguir existiendo (τῷ εἶναι ὑπερβάλλει), mientras que son anteriores en la definición aquellas cosas de cuyas definiciones se componen las definiciones <de otras cosas>. Ahora bien, <estas dos formas de prioridad> no se aplican coextensivamente (οὐχ ἅμα ὑπάρχει), ya que si las propiedades (τὰ πάθη) no existen al margen de las sustancias (παρὰ τὰς οὐσίας) –*vgr.* de algo que se mueve o de algo blanco–, entonces ‘blanco’ es anterior a ‘hombre blanco’ en su concepto (κατὰ τὸν λόγον), pero no en su entidad (κατὰ τὴν οὐσίαν). En efecto, no puede existir separado (κεχωρισμένον), sino que existe siempre junto con el compuesto (ἅμα τῷ συνόλῳ) –y entiendo por ‘compuesto’ el hombre que es blanco–, de manera que, evidentemente, ni el resultado de una abstracción (τὸ ἐξ ἀφαιρέσεως) es anterior ni el de una adición (τὸ ἐκ προσθέσεως) posterior. ‘Hombre blanco’, es claro, se dice a partir de una adición con ‘blanco’.” (1077a36-b11)[17].

15. Aunque no es expresamente mencionado en *Cat.* 12 y *Met.* V 11, ni coincide por completo con ninguno de los allí incluidos, este concepto de prioridad se aplica con frecuencia en diversos contextos. Para este punto, véase Capítulo I, p. 45 ss.

16. Así, p. ej., Bonitz (1849), p. 296; Brague (1982), p. 150 s.

17. Las palabras ταῦτα οὐχ ἅμα ὑπάρχει de línea 1077b4 pueden prestarse a confusión, ya que podrían interpretarse en el sentido de que *nunca* se dan conjuntamente las prioridades lógica y ontológica, cuando en realidad debe entenderse simplemente que *no siempre* se acompañan. Por tal razón, conjeturó Bywater, seguido recientemente por Annas (1976), p. 133, la desaparición de un

Ciertamente, Ar. distingue aquí con toda claridad los criterios que nos permiten hablar, respectivamente, de prioridad λόγῳ y de prioridad οὐσίᾳ, y advierte, además, que entre ambas formas de prioridad no hay, en principio, una relación tal que la atribución de una implique necesariamente y en todos los casos la de la otra: algo puede ser anterior λόγῳ y posterior οὐσίᾳ, o viceversa. Ahora bien, estas indicaciones, que apuntan a la posibilidad de aplicar, al menos, en ciertos casos un esquema de πρότερον-ὕστερον entre los órdenes de la οὐσία y el λόγος, no significan, naturalmente, que estos dos órdenes se opongan en todos los casos o necesariamente, como suponen quienes juzgan inconsistente la introducción de una prioridad lógica de la sustancia en *Met.* VII 1. De hecho, Ar. no sólo aplica a una misma cosa ambas formas de prioridad en numerosas ocasiones, sino que incluso se vale regularmente de la prioridad lógica como un indicador de la prioridad ontológica. El solo hecho de que Ar. crea necesario advertir aquí que ambas prioridades no son coextensivas habla, en realidad, en favor de que lo habitual es que ambas prioridades se atribuyan conjuntamente. No se trata, pues, de declarar la incompatibilidad entre ambos planteos y rechazar uno de ellos como inconsistente, sino, más bien, de precisar las diferencias que hacen posible que la relación entre los órdenes de la οὐσία y el λόγος se nos aparezca de manera opuesta en uno y otro caso.

El primer punto a tomar en cuenta en este respecto se refiere al significado del término técnico σύνολον en el citado texto de *Met.* XIII 2, cuando se afirma que la propiedad o el accidente (*vgr.* 'blanco') es anterior en la definición al 'compuesto'. En tal sentido, los ejemplos aducidos no pueden dejar lugar a dudas respecto de que Ar. entiende aquí bajo 'compuesto' lo que suele denominarse una *unidad accidental* (*vgr.* 'hombre blanco'). Que este punto es decisivo para la interpretación del pasaje lo muestra el hecho de que Ar. juzga necesario aclarar el sentido preciso en que esta empleando el término, el cual, de no mediar aclaración, haría pensar, ante todo, en la unidad de forma y materia, constitutiva de una sustancia individual y previa a toda consideración de las relaciones existentes entre esa sustancia y sus atributos accidentales[18]. El tipo de unidad al que

ἀεί tras ὑπάρχει. La perífrasis 'no se aplican coextensivamente', empleada en mi traducción, está destinada a evitar este posible malentendido. Esclarecedoras discusiones de este importante texto se encuentran en Annas (1987) y Cleary (1995), p. 301 ss.

18. En líneas 1077b8 s. Ar. introduce como aclaración las palabras σύνολον δὲ λέγω τὸν ἄνθρωπον τὸν λευκόν. Esta salvedad es importante, ya que en el sentido más usual un hombre particular, considerado con prescindencia de sus atributos accidentales, sería ya, como tal, un

alude este empleo del termino es, pues, el resultado de una adición y, por ende, la significación total del compuesto así constituido está en función de la de cada uno de sus componentes, y la presupone. Inversamente, en cuanto no es más que el resultado de la abstracción, el accidente no puede, como tal, existir independientemente de las sustancias, de manera que la sustancia concreta en posesión de sus propiedades accidentales será, necesariamente, ontológicamente anterior a éstas[19]. Ahora bien, en un contexto diferente y con ocasión de una distinción referida a la prioridad en el conocimiento, Ar. ya había señalado esta prioridad lógica o conceptual del accidente, al declarar que 'culto' es anterior 'según su concepto' (κατὰ λόγον) a 'hombre culto'[20]. Lo que hay que notar, sin embargo, es que en ambos casos, para oponer las prioridades lógica y ontológica, Ar. recurre a un mismo tipo de ejemplo, a saber: el que corresponde a la relación existente entre un atributo accidental y la unidad accidental de la que forma parte[21]. Fuera del caso apuntado, en cambio, lo habitual e, incluso, la regla

σύνολον, en cuanto consta de una forma y una materia (cf. *Met.* III 1, 995a35; VII 10, 1036a2; VII 11, 1037a26-30, y también Bonitz (1870) 732a4-10. En tal sentido, Bonitz (1849), p. 156: "Ar. substantiam significat ex materia et forma constantem, quam nostrates philosophi concretam dicere conseueverunt. Inde fit, ut σύνολον saepe opponatur notionibus εἶδος, μορφή, λόγος, οὐσία". El presente empleo, en cambio, es menos frecuente y designa la unidad accidental formada por un sujeto y su atributo, sea este un predicado 'por sí' (cf. *Met.* VII 11, 1037a32: ῥὶς σιμή) o no, en cuyo caso el ejemplo 'hombre blanco' parece ser el predilecto (cf. la discusión desarrollada en *Met.* VII 4). Más raramente, Ar. llama σύνολον a la noción total obtenida en una división, la cual involucra el genero y las sucesivas diferencias, hasta la especie ínfima, y no admite, por tanto, ulterior división en nuevas especies (*APo* II 13, 97a39). Por último, en virtud de la analogía con la relación forma-materia, Ar. llama también σύνολον al 'compuesto' de genero y diferencia (cf. *Tóp.* V 2, 130a12).

19. La noción de 'abstracción' o, tal vez mejor, 'sustracción' (ἀφαίρεσις) juega un papel central en el texto y, en general, en la concepción aristotélica en torno al estatuto ontológico de los objetos matemáticos. Tal como muestra acertadamente Cleary (1995), p. 312 ss., Ar. entiende la ἀφαίρεσις no tanto como un proceso de tipo psicológico o gnoseológico, sino, más bien, como un procedimiento de carácter fundamentalmente lógico, que apunta a identificar el sujeto primario de un atributo dado. En el pasaje citado de *Met*. XIII 2, la particularidad reside en el hecho de que se deja de lado el sujeto en el cual está presente la determinación accidental 'blanco', es decir, el compuesto 'hombre blanco', justamente porque se toma a 'blanco' como aquello de lo cual se pretende dar una definición. Véase la aguda explicación en Cleary p. 304 s.

20. Cf. *Met.* V 11, 1018b34 s. Para la relación entre esta prioridad gnoseológica y la prioridad lógica, véase abajo p. 81 ss.

21. Si bien en *Met.* V 11, 1018b34-37 no se menciona expresamente la prioridad οὐσίᾳ ni se la opone a la prioridad λόγῳ, sin embargo, tras adjudicar a 'culto' prioridad conceptual respecto de 'hombre culto', Ar. aclara: "aun cuando no es posible que exista 'culto', a menos que exista alguien culto" (1018b35-37). Esto es una clara alusión al hecho de que, en estos casos, la atribución de prioridad conceptual no comporta la de prioridad ontológica. Bonitz (1849), p. 256 remite también a *Met*. X 3, 1054a28 y XIII 3, 1078a10, textos cuya relevancia para la cuestión no advierto del todo.

en el empleo aristotélico es que aquello a lo que se atribuye prioridad lógica posee también prioridad ontológica, y viceversa.

Con lo dicho basta para rechazar como infundada la interpretación que considera inconsistente la atribución de prioridad lógica a la sustancia, bajo el supuesto de que las prioridades lógica y ontológica estarían siempre o habitualmente contrapuestas. Pero, al mismo tiempo, las anteriores consideraciones aportan un elemento de importancia para la explicación del desajuste existente entre textos como *Met.* VII 1 y XIII 2, a saber: el contexto de aplicación que hace posible que las prioridades lógica y ontológica aparezcan en una relación de πρότερον-ὕστερον está dado por la oposición accidente-unidad accidental. En cambio, en VII 1, como en la mayoría de los casos, no es ésta la relación tomada en consideración, sino aquella existente entre los accidentes o las propiedades, en general, y la sustancia considerada en sí misma, es decir, con prescindencia de sus propiedades o atributos. En este punto reside la diferencia fundamental que separa la perspectiva de análisis de textos como XIII 2 y de aquellos textos como VII 1, en los cuales ambas formas de prioridad aparecen en una relación de πρότερον-πρότερον.

Pues bien, en VII 1 Ar. atribuye a la sustancia prioridad en la definición respecto de los demás categoremas, por cuanto en la definición de éstos está necesariamente incluida o presupuesta (ἐνυπάρχει) la de la sustancia. Esto significa que la definición de una propiedad dada nos fuerza siempre a hacer referencia –explícitamente o no– a aquello de que es propiedad, mientras que, inversamente, la definición de algo que es por sí no necesita ni, en rigor, debe incluir referencia alguna a las propiedades que eventualmente esa cosa pueda poseer, si ha de tratarse de una definición en sentido estricto. No podemos definir, por ejemplo, el color sin hacer referencia a la superficie, ni ésta sin hacer referencia a los cuerpos, y ello porque el color *es de* una superficie, y ésta *es de* un cuerpo[22]. En cambio, podemos definir de manera autónoma un objeto corpóreo, porque éste *no es*, como tal, *de* otra cosa. Es en este punto, pues, donde se articulan las prioridades lógica y ontológica: sólo hay definición autónoma de aquello que es ontológicamente autónomo, mientras que aquello que funda su ser en otra cosa tiene sólo en sentido derivado una definición. Esto es en todo coherente con lo que Ar. establece a la hora de considerar de qué cosas hay, en sentido estricto, definición: sólo hay λόγος, en el sentido estricto de ὁρισμός, allí donde hay τί ἐστι, y sólo hay, en sentido estricto, τί

22. El ejemplo es de Ross (1924) II, p. 161.

ἐστι allí donde ἔστι tiene su significado primario, es decir, en la οὐσία. La definición, en sentido propio, corresponde sólo a la sustancia, porque sólo ella tiene, en sentido propio, τί ἐστι, y ello porque sólo a ella corresponde, en sentido propio, el ἔστι[23]. Ar. establece en reiteradas oportunidades que la definición expresa o pone de manifiesto el τί ἐστι de la cosa[24], y también que el τί ἐστι y el τί ἦν εἶναι pertenecen, si no exclusiva, al menos fundamental y basicamente a la οὐσία[25]. Y naturalmente, Ar. tampoco deja implícita la consecuencia de que, en sentido propio, sólo hay definición de la οὐσία[26]. Por otro lado, Ar. admite que, en tanto le corresponde en sentido derivado el ἔστι, también de aquello que entra en las restantes categorías podemos preguntar *qué es*, de modo que también de ello hay un cierto τί ἐστι y una cierta definición.

Este plexo de relaciones entre τί ἐστι, λόγος y 'ser' está del mejor modo expresado en un texto de *Met.* VII 4, en el cual Ar. pone de manifiesto que sólo a partir de las diversas significaciones de 'ser' se dejan ver las correspondientes significaciones de τί ἐστι y de definición:

"Pero no habrá definición (ὁρισμός) ni 'qué era ser' (τί ἦν εἶναι) <de lo que no es sustancia>. ¿O es que también 'definición', como asimismo 'qué es' (τί ἐστι), se dice de varias maneras? En efecto, el 'que es' significa, en un sentido, la sustancia y algo determinado (τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι) y, en otro, cada uno de los <restantes> categoremas: cantidad (ποσόν), cualidad (ποιόν) y todos los semejantes. Por cierto, así como el 'es' (τὸ ἔστι) pertenece a todos ellos, pero no del mismo modo, sino a uno de un modo primario (πρώτως) y a los demás de modo derivado (ἑπομένως), así también el 'qué es' pertenece de modo absoluto (ἁπλῶς) a la sustancia y de modo relativo (πως) a las demás categorías. Y, de hecho, también podríamos preguntar 'qué es' la cualidad. De manera que el 'qué es' pertenece también a la cualidad, pero no en sentido absoluto (ἁπλῶς), sino que así como respecto de lo que no es afirman algunos, ateniéndose a las expresiones (λογικῶς), que *es* lo que no es, es decir, no que <es> en sentido absoluto, sino que <es> no ser, así también <decimos que> la cualidad <es>. Ahora bien, es preciso examinar cómo se debe ha-

23. Empleo la expresión τί ἐστι en el sentido estrecho en que equivale a τί ἦν εἶναι, es decir, como expresión de la unidad de genero y diferencia (cf. *Tóp*. VII 13, 153a17 s.). En su sentido amplio, la expresión puede ser equivalente, sin más, de género (cf. *Tóp*. VI 5, 142b27 s.). Véase Bonitz (1870) 763b47-764a16.

24. Cf. *APo* II 3, 91a1; II 10, 93b29; *Met.* VII 5, 1031a12.

25. Así, p. ej., *Met.* VII 5, 1031a12 s.

26. Cf. *Met.* VII 5, 1031a1 s., y esp. el texto de VII 4, 1030a16-32, citado más abajo.

blar acerca de cada cosa, pero no más, es claro, que cómo <cada cosa> es. Por tanto, ahora que están aclaradas las expresiones, habrá que decir que, de modo semejante, el 'qué era ser' corresponde de modo primero y absoluto a la sustancia, y luego a las demás categorías, tal como también el 'qué es', <es decir> no el 'qué era ser' en sentido absoluto, sino el 'qué era ser' de la cualidad o de la cantidad." (1030a16-32; traducción mía)[27].

Está claro, pues, que de todo aquello de lo que podemos decir 'es' podemos también preguntar 'qué es' y, por lo tanto, definirlo. Pero sólo cuando 'es' tiene su significado primario la pregunta 'qué es' puede ser respondida con una definición en sentido estricto y autónomo, porque sólo en tales casos nos referimos a algo que es por sí mismo. En cambio, cuando 'es' tiene un significado derivado o relativo, podemos preguntar 'qué es', pero la pregunta no puede ser respondida más que por una definición impropia, y no autónoma, ya que en este caso no nos referimos a algo que es por sí, sino a algo que es sólo en cuanto pertenece a otra cosa y está en relación con ella[28]. En consecuencia, si queremos dar cuenta acabadamente de qué es eso por lo que preguntamos, tendremos, más tarde o más temprano, que incluir en nuestra respuesta la referencia a la cosa a la que eso pertenece. La limitación que, en el plano ontológico, representa para las categorías accidentales su inseparabilidad o falta de autonomía se refleja, en el plano lógico, en la imposibilidad de explanar completamente su esencia, sin hacer referencia a su relación con la sustancia, y ello precisamente porque en tal relación se funda la esencia misma de las entidades pertenecientes a dichas categorías. Si esto es así, queda claro por qué se afirma en *Met.* VII 1 que el solo hecho de que la sustancia sea la única separable entre las categorías la convierte, por eso mismo, en lógicamente anterior a las categorías accidentales.

Resta ahora explicar por qué, a pesar de su esencial correlación, pueden los órdenes de la οὐσία y el λόγος oponerse en casos como el de la relación entre el accidente y la unidad accidental. A este respecto, hay que decir, ante todo, que así como de un accidente no hay, en sentido estricto, definición, tampoco la hay de una unidad accidental. En tal sentido,

27. La expresión λογικῶς en línea 1030a25 tiene el significado restrictivo de 'dialécticamente' o, mejor aún, de 'en el plano meramente lingüístico o verbal', tal como lo muestra la contraposición entre τὸ πῶς δεῖ λέγειν περὶ ἕκαστον y τὸ πῶς ἔχειν en líneas 1030a27 s. Véase Ross (1924) II, p. 171. Para los detalles del argumento de Ar. en el pasaje, véase también las observaciones en Burnyeat *et alii* (1979), p. 25 ss. *ad loc.*

28. Para aspectos centrales del tratamiento del τί ἦν εἶναι en VII 4, véase la discusión en Liske (1985), p. 260 ss.

Ar. presenta diversos argumentos en los tratamientos dedicados al τί ἦν εἶναι de VII 4-6. Entre ellos, se encuentra en VII 4 un importante pasaje en el que se muestra que una unidad accidental como 'hombre blanco' no puede, en sentido estricto, poseer un τί ἐστι, ya que toda unidad que, como ésta, resulte de *predicar* una cosa de otra no expresa algo que es por sí mismo, mientras que el τί ἐστι y el τί ἦν εἶναι_constituyen, precisamente, lo que una cosa es por sí: 'hombre blanco', por tanto, no expresa lo que algo es por sí, porque sólo las οὐσίαι se corresponden con algo determinado desde sí mismo (τόδε τι) (1030a2-6). La consecuencia es que tampoco hay, en rigor, definición de una unidad accidental, ya que no hay definición más que de aquello que es *primero*, esto es, de aquello que no se dice por predicarse una cosa de otra (λέγεται μὴ τῷ ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεσθαι) (1030a6-11)[29]. Las definiciones, por lo tanto, corresponden en sentido propio tan sólo a aquellas cosas cuya estructura de ser se despliega en la articulación de géneros y especies, puesto que sólo tales articulaciones no parecen expresar ni una relación de participación o entre sujeto y propiedad ni una mera coincidencia accidental (1030a11-14). En cambio, a las unidades accidentales no puede corresponder definición, puesto que éstas son sólo unidades en la medida en que dos determinaciones distintas se dan vinculadas en un mismo sujeto[30]. Puede decirse, por ende, que, en cierto sentido, un compuesto como 'hombre blanco' no designa ya algo que es por sí, sino, más bien, algo que debe estar en otra cosa, a saber, en un hombre[31].

Todo lo dicho tiene como corolario algo que Ar. mismo no deja de señalar, a saber: que, a diferencia de lo que ocurre con las sustancias, ni en el caso de los accidentes ni en el de las unidades accidentales hay coincidencia entre el ser y el τί ἐστι[32]. Precisamente aquí reside la razón fun-

29. Para la distinción entre lo que es por sí mismo y la unidad accidental, en sus diferentes posibles formas, véase Liske (1985), p. 217-235; Rapp (1996), p. 112-127.

30. Cf. *Met.* V 6, 1015b28-34. Por supuesto, 'hombre' y 'blanco' no 'están en' un hombre particular en el mismo sentido, sino que el uno ὡς γένος καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ, y el otro ὡς ἕξις ἢ πάθος τῆς οὐσίας (cf. 1028b32-34).

31. Ps.-Alejandro, *In Met.* 471,14 s. da expresión a esta misma situación, cuando señala que 'hombre blanco' no es algo καθ' αὑτό, sino que existe ἐν τῷ ἀνθρώπῳ. Para este punto, cf. las consideraciones de Vuillemin (1967), p. 61 ss., aunque no puedo adoptar su calificación de 'nombre abstracto', aplicada a la unidad accidental 'hombre blanco' (p. 62).

32. Véase *Met.* VII 6, donde Ar. muestra que sólo entre las cosas que son καθ' αὑτά se identifican τί ἦν εἶναι y ἕκαστον, pero no en el caso de los κατὰ συμβεβηκὸς λεγόμενα. Esto vale para toda unidad accidental, incluso para aquellas en las que el accidente es un atributo καθ' αὑτό. En *Met.* VII 5 Ar. considera esta ultima posibilidad por medio del famoso ejemplo de τὸ σιμόν, y afirma que tampoco en tales casos hay definición en sentido estricto, sino sólo una defini-

damental por la cual puede verificarse, en casos como el antes discutido, una oposición o falta de correlación entre los órdenes de la οὐσία y el λόγος. Pero, por lo mismo, se hace evidente que esta situación no puede trasladarse, sin más, al caso de la relación entre la sustancia y los accidentes, ya que sólo vale para aquellos casos en los que se considera términos complejos o sintéticos resultantes de una predicación, cuya significación está, por tanto, en función de la de sus componentes. Así, puede verse la diferencia esencial que separa la perspectiva de textos como VII 1 y XIII 2: mientras que la prioridad lógica de la sustancia respecto de los accidentes da cuenta de la relación entre términos esencialmente no predicativos y términos esencialmente predicativos, la relación entre el accidente y la unidad accidental, en cambio, es la relación entre términos predicativos y términos sintéticos resultantes de una predicación.

Se trata, pues, de dos relaciones diferentes, y, desde ya, perfectamente compatibles. Se explica entonces que en el último caso se produzca una ruptura de la convergencia y una oposición entre los órdenes de la οὐσία y el λόγος. Por un lado, la unidad accidental, aunque posterior λόγῳ, es anterior οὐσίᾳ al accidente. Por otro lado, mientras que una noción como 'blanco' no es sino el resultado de la abstracción, una noción como 'hombre blanco' es resultado, en cambio, de una adición o síntesis. Además, ninguna de esas dos nociones es definible en sentido estricto, ya que ninguna refiere a algo 'por si': 'blanco', en cuanto no remite a algo separable y presupone, por ende, la referencia a otra cosa ontológicamente autónoma; 'hombre blanco', por cuanto a algo que es autónomo y está determinado desde sí mismo agrega sintéticamente y, por tanto, *accidentalmente*, algo que, a su vez, no lo es. Así, lo mismo que hace a 'blanco' anterior λόγῳ es lo que lo hace posterior οὐσίᾳ, a saber: es no sintético, pero abstracto, Y, viceversa, lo mismo que hace a 'hombre blanco' anterior οὐσίᾳ es también lo que lo hace posterior λόγῳ: es no abstracto, pero sintético. De esta suerte, si todas las articulaciones ontológicas fueran de carácter sintético –*i. e.* accidental–, entonces siempre se opondrían los órdenes de la οὐσία y el λόγος, de modo que siempre se nos aparecerían en una relación de πρότερον-ὕστερον. En cambio, si hay otro tipo de complexión ontológica de carácter a la vez no sintético y no abstracto, entonces allí se abrirá un ámbito de convergencia entre los órdenes de la οὐσία y el

ción 'por adición' (ἐκ προσθέσεως) (cf. 1031al-11). Para este punto y sus consecuencias respecto de la definición en ciencias como la física, cf. S. Mansion (1969). El problema de la definición de los compuestos generados, en directa conexión con el tratamiento de la esencia en *Met.* VII 4-6, es abordado también por Ferejohn (1994).

λόγος, de suerte que se presenten en una relación de πρότερον-πρότερον. Pues bien, tal complexión ontológica está dada por la relación genero-especie, y tal modo de ser, no sintético y no abstracto, por la sustancia[33].

Resta aún llamar la atención sobre un último aspecto referido a la prioridad lógica de la sustancia. Según la interpretación desarrollada arriba, resulta fundamental, para comprender adecuadamente esta doctrina aristotélica, reparar en el carácter no sintético de la articulación género-especie. En efecto, en más de una ocasión se ha alegado una inconsistencia en esta posición aristotélica, sobre la base del supuesto de que para definir la sustancia sería necesario recurrir a accidentes[34]. Este equívoco se funda en una incorrecta asimilación de las diferencias específicas a los accidentes, por un lado, y, consecuentemente, de la sustancia a la unidad accidental, por el otro.

Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el caso de las unidades accidentales, Ar. jamás afirma que en una unidad del tipo género-especie la diferencia sea anterior λόγῳ a la noción total. Por el contrario, ésta es, más bien, 'simultánea' con dicha noción total, ya que, en definitiva, la diferencia contiene ya en sí misma el género y es inseparable de éste, a tal punto que en la diferencia sola, puede decirse, consiste en último termino

33. En rigor, la sola hipótesis de un mundo constituido exclusivamente por unidades accidentales es, para Ar., imposible, ya que la introducción de un accidente siempre presupone, inmediatamente o no, la introducción de un sujeto que ya no sea a su vez algo accidental, a fin de no desembocar en un proceso de regresión infinita, dentro del cual la predicación perdería toda inteligibilidad (cf. *Met.* IV 4, l007a33-b5).

34. Cf., p. ej., Bonitz (1849), p. 296; Brague (1982), p. 150 s., 158 ss. La argumentación de Brague se basa aquí en un incorrecto manejo de los textos. Tras señalar, siguiendo a Bonitz, que sería problemático atribuir prioridad lógica a la sustancia (cf. p. 150), y calificar de improvisada a la interpretación de Ross (cf. p. 151), Brague recurre al texto de *Met.* XIII 2 que, sin embargo, cita tan sólo en su sección 1077b1-4 (cf. p. 159). De aquí deriva la consecuencia de que "ce qui est premier quant à l'*ousia* l'est aussi par le *logos*. Mais la réciproque n'est vrai: ce qui est antérieur par le *logos* ne l'est nécessairement quant à l'*ousia*" (p. 159). Esta conclusión sólo resulta posible si se secciona el texto aristotélico como lo hace Brague, ya que las líneas inmediatamente siguientes aluden precisamente a cosas que, como la unidad accidental, son anteriores en la οὐσία, pero posteriores en el λόγος (cf. 1077b4-11). Finalmente, para defender su interpretación, Brague rechaza que exista una relación entre el texto de XIII 2 con el pasaje de V 11, 1018b34-37, por tratarse, supuestamente, de un "cadre" diferente (cf. p. 159 nota 28). Pero ocurre que este último es uno de los textos principales en los que Bonitz apoya su propia interpretación: Brague parte de dicha interpretación, pero rechaza el texto básico aducido por Bonitz para justificarla. Sin embargo, el texto de XIII 2 aplica exactamente la misma noción de prioridad lógica o conceptual que el texto de V 11, y apela incluso al mismo tipo de ejemplo (véase arriba p. 64 ss.). Sin necesidad de forzar las cosas de este modo, ya Ross (1924) II, p. 161 y, de otro modo, también Aubenque (1962), p. 49 nota 1 habían indicado un camino bastante directo para solucionar la dificultad.

toda la definición[35]. Según vimos, una unidad accidental del tipo ‘hombre blanco’ es el resultado de una síntesis, lo cual quiere decir que, en tales casos, algo *se predica* o *atribuye a otra cosa*. En cambio, Ar. rechaza expresamente que en una definición algo se diga o predique *de otra cosa*: en la definición no hay, por consiguiente, atribución[36].

De aquí procede la vacilación que suele poner de manifiesto Ar. cuando caracteriza la definición tanto como un enunciado (λόγος) cuanto como un término (ὅρος). En efecto, por una parte, en cuanto consta de ‘partes’, es decir, de sujeto y predicado, la definición parece ser un enunciado, pero, por otra, en cuanto no comporta real atribución, parece, más bien, un término[37].

Esta vacilación es altamente significativa y muestra hasta qué punto fue consciente Ar. de que la forma predicativa del juicio encubre, en realidad, la diferencia entre el análisis y la síntesis: mientras que un enunciado que expresa lo que algo es por sí constituye un despliegue de la articulación ontológica inherente a ese algo, aquel enunciado que expresa lo que algo no es por sí mismo articula, en cambio, ese algo con otra cosa o

35. Cf., p. ej., *Met.* VII 12, 1038a5-20; véase también Le Blond (1939), p 297.

36. Cf., p. ej., *APo* II 3, 90b34-38. Este texto ha sido, a veces, mal interpretado, como si Ar. tuviera en vista enunciados definicionales del tipo ‘el hombre es un animal bípedo’. Así, p. ej., Le Blond (1939), p. 152. En realidad, ocurre que el término ὁρισμός en 90b35 no designa el enunciado definicional comple-to, sino tan sólo el *definiens*, como se desprende de los ejemplos (*vgr.* ‘animal’ + ‘bípedo’; ‘figura’ + ‘plana’). Sobre este punto, que había sido advertido ya por Ross (1949), p. 615 y Barnes (1993), p. 208, llamó mi atención Cassini (1990), p. 16 nota 11. Este empleo de la noción de definición (ὅρος, ὁρισμός) como equivalente de *definiens* está presente, por lo demás, en muchos otros pasajes. Véase, p. ej., ὅρος: *Tóp.* I 5, 101b38; 7, 103a26 s.; V 4, 133a22; *DA* I 2, 404a9 s.; *Pol.* IV 8, 1294a10 s.; *Met.* V 12, 1020a4-6; ὁρισμός: *Tóp.* I 4, 101b30 s.; *Met.* VII 12, 1038a8 s., 19 s., 29; citados por S. Mansion (1976), p. 328 nota 53. a la 2da. ed. Con respecto a la relación entre el *definiens* y el *definiendum* no hay de parte de Ar. una afirmación comparable a la que en *APo* II 3 se refiere a las partes del *definiens*. De hecho, Ar. emplea en algunas ocasiones el término ‘predicar’ o ‘atribuir’ (κατηγορεῖσθαι), para referirse, al menos, a la relación entre el contenido de la definición y su objeto. Cf. *Tóp.* VII 3, 153a16-22; 4, 154a36-b1; véase también S. Mansion (1976), p. 157. Y algún pasaje parece implicar que hay que hablar de una atribución del *definiens* al *definiendum*. Cf. *APo* II 3, 90b3 s., donde el *definiens* es calificado de κατηγορικόν. Sin embargo, lo decisivo es que tampoco en este caso se puede hablar de ‘predicación’ o de ‘atribución’ en el sentido fuerte que Ar. da al término, el cual parece implicar siempre que *una* cosa se predica de *otra* cosa diferente: en el enunciado definicional ello no ocurre, sino que el enlace de S y P es de naturaleza analítica. Para este punto, véase Kessler (1976), p. 71.

37. Cf. *Met.* VII 10, 1034b20 y, de modo semejante, *Tóp.* I 5, 102a2-6. Con todo, Ar. se expresa en ocasiones de manera tal que pareciera que la definición comportara real atribución, y emplea incluso el verbo κατηγορεῖσθαι (cf. *Tóp.* VII 13, 153a16-22, y también VII 4, 154a36-b1). Pero, más allá de esto, lo decisivo es aquí el hecho de que en la definición no se predica *una cosa de otra*. Para esta cuestión, véase S. Mansion, (1976), p. 156 ss. y notas 50-53 a la 2da. edición.

con una determinación exterior a él[38]. Con esto mismo está esencialmente vinculado el hecho de que de una definición no puede tampoco haber demostración. Por cierto, la demostración no es más que el despliegue de las articulaciones que fundan la posibilidad de una síntesis y, por lo mismo, allí donde no hay en general síntesis, es imposible como tal la demostración[39].

De acuerdo, pues, con todo lo dicho, hay que afirmar que no es genuinamente aristotélico sostener que el accidente es lógicamente anterior a la sustancia, por cuanto ésta se definiría por recurso a ciertos accidentes. Y ello es así porque, ontológicamente consideradas, las diferencias no son en absoluto accidentes o, para decirlo de otro modo, propiedades (πάθη) de la sustancia. No basta, en efecto, que algo sea lo que, en sentido lato, llamaríamos una cualidad, para hacer de ello, sin más, un accidente de otra cosa: se requiere además, y fundamentalmente, que eso *se predique*, es decir, se

38. Esto podría implicar que la distinción entre los significados 'por sí' y 'por accidente' de 'ser' constituye la condición de posibilidad de la distinción entre lo que posteriormnete de denominó los juicios analíticos y los juicios sintéticos. En efecto, si 'ser' significara siempre 'ser por sí' o bien siempre 'ser por accidente', entonces todos los enunciados serían, respectivamente, definiciones o bien expresiones de unidad accidental. Ar. es consciente de que la estructura predicativa del enunciado encubre la diferencia entre el análisis y la síntesis. Esto vale, en primer lugar, para la diferencia existente entre enunciados del tipo 'el hombre es un animal racional' y del tipo 'el hombre es culto'. Pero, en una segunda instancia, algo análogo puede decirse de la diferencia existente entre unidades definicionales del tipo 'animal racional' y unidades accidentales del tipo 'hombre culto', tomadas como meros términos compuestos: sólo el segundo tipo de unidad resulta de una predicación accidental, mientras que el primero no. En general, puede decirse que unidades del tipo 'animal racional' no son resultantes de *ningún* tipo de predicación, si se toma la noción de predicación en su sentido más estrecho, ya que la diferencia específica no se predica del género como *una* cosa se predica de *otra*, ni viceversa (cf. *APo* II 3, 90b33-38). Como ocurre también en el caso del enunciado definicional completo, en el cual el *definiens* se vincula con el *definiendum*, la ausencia de predicación en el caso de las unidades del tipo 'animal racional' indica el carácter intrínseco de la correspondiente articulación ontológica.

39. Cf. *APo* II 3, 90b18-91a11. En líneas 90b33-91a6 Ar. aclara que la imposibilidad de demostrar la definición se funda en que la demostración es siempre demostración de una atribución, mientras que la definición rechaza, como tal, toda atribución. Por lo demás, la demostración presupone ya la significación del sujeto mismo al que algo se atribuye, de modo que toda demostración presupone, en definitiva, la definición como su principio (90b24-27). Para este último punto y sus dificultades, cf. Le Blond (1939), p. 151 ss. Por último, hay que aclarar que al identificar definición y análisis, por un lado, y demostración y síntesis, por el otro, la interpretación aquí ofrecida no se contrapone, a pesar de la primera apariencia, a la de Le Blond (1939), p. 283 ss. y (1939a), p. 354 ss., quien considera la definición, al mismo tiempo, como analítica y sintética. En el uso de Le Blond el término 'sintética' alude al hecho de que la definición no es una mera conjunción de predicados, sino siempre una articulación unitaria –*sc*. de genero y diferencia–, y referida a un objeto unitario. Cf. Le Blond (1939a), p. 355 s. Con esta observación no se puede estar sino de acuerdo (cf., p. ej., *Met.* VIII 6, 1045a12-14, citado también por Le Blond, y VII 4, 1030a7-14, b7-10).

articule extrínsecamente con esa otra cosa. Sólo en tal caso se puede hablar propiamente de un accidente o categorema accidental[40].

En suma, hay que concluir que, dentro de la concepción aristotélica, no hay inconsistencia en la atribución de prioridad lógica a la sustancia. Por el contrario, lo que es anterior οὐσίᾳ es, en general, también anterior λόγῳ, y sólo donde 'ser' y 'definición' se aplican en sentido derivado, pueden oponerse los órdenes de la οὐσία y el λόγος. La relación οὐσία-λόγος es básicamente una relación de πρότερον-πρότερον, y sólo sobre la base de los significados excéntricos de 'ser' y de λόγος puede transformarse en una relación de πρότερον-ὕστερον.

40. Que, ontológicamente consideradas, las diferencias no son cualidades fue sugerido ya por Patzig (1979), p. 43. En *Cat.* 5, 3b10-21 Ar. contesta la posible objeción, según la cual géneros y especies –*vgr.* las en ese contexto denominadas 'sustancias segundas'–, en cuanto se predican de los individuos –*vgr.* de las 'sustancias primeras'–, vendrían a constituir 'predicados' en el sentido de, p. ej., la cualidad. Ciertamente, 'hombre' o 'animal' no significan un 'esto', puesto que se dicen de muchas cosas. En tal sentido, significan, más bien, una cierta cualidad (ποιόν τι). Pero, al mismo tiempo, género y especie no significan una cualidad sin otra especificación (ἁπλῶς), como, p. ej., 'blanco', ya que 'blanco' significa *nada más que una cualidad*, mientras que la especie y el genero *determinan* (ἀφορίζει) el aspecto cualitativo constitutivo de una sustancia (περὶ οὐσίαν τὸ ποιόν), es decir, una sustancia de una cierta cualidad (ποιάν τινα οὐσίαν). Por cierto, el hecho de que las 'sustancias segundas' se prediquen de las 'primeras' no debe llevar a creer que aquéllas son, en sentido estricto, predicados o atributos de éstas, pues, como Ar. aclara, en tales casos la predicación no expresa una relación ontológica de inherencia: las sustancias segundas no se cuentan entre las cosas que *son en* un sustrato (ἐν ὑποκειμένῳ), aun cuando *se dicen* de un sustrato (καθ' ὑποκειμένου), a saber, de las sustancias primeras (cf. *Cat.* 5, 3a7-15). En rigor, todo el cap. 5 de *Cat.* se mueve dentro del ámbito de problemas vinculados con la doble significación de οὐσία como τόδε τι y como τί ἐστι (cf. *Met.* VII 1, 1028a2 s.). La tensión entre estas dos significaciones y el esfuerzo de Ar. por precisar la relación entre ambas dominan el desarrollo de los difíciles capítulos finales de *Met.* VII (*sc.* 13-17), en los cuales Ar. enfatiza fuertemente la imposibilidad de entender los 'universales' como sustancias, fundamentalmente con vistas a su discusión con el platonismo. Véase Owens (1978), p. 367 ss. Esta cuestión excede los límites del presente trabajo. Baste con señalar que VII 12 está dedicado a aclarar la diferencia existente entre una unidad accidental, por un lado, y la unidad de genero y especie, expresada en la definición, por el otro: a diferencia de la relación de atribución, es preciso que los componentes de la definición constituyan una unidad, y ello porque la definición es un enunciado unitario y referido a una sustancia (εἷς καὶ οὐσίας), la cual es siempre una cosa unitaria y determinada desde sí misma (ἕν τι καὶ τόδε) (cf. 1037b24-27). También el pasaje de *Tóp.* I 9, 103b35-104a1 muestra que la unidad del objeto definido provee el fundamento de la unidad de la definición, y aclara, además, que esto es así incluso en el caso de la definición en sentido derivado, es decir, incluso cuando se trata de la definición de una cualidad, cantidad, etc. Para este punto, cf. Dillens (1982), p. 35 s. Por último, en *Met.* V 14, con ocasión de distinguir los diversos significados de 'cualidad', Ar. declara expresamente distintos los significados que corresponden, por un lado, a las diferencias y, por otro, a las propiedades y las determinaciones cualitativas de las cosas sujetas a cambio. Sólo estas últimas reciben el nombre de πάθη (cf. 1020b8-25).

El próximo paso consistirá en una consideración de la prioridad gnoseológica de la sustancia, que permitirá obtener apoyo adicional para los resultados alcanzados, a partir de una nueva perspectiva.

4. Prioridad gnoseológica

En inmediata conexión con la prioridad lógica, Ar. introduce en las líneas 1028a36-b2 de *Met.* VII 1 la noción de prioridad gnoseológica, y la atribuye a la sustancia. La introducción de esta prioridad γνώσει llama la atención, ya que en ningún otro pasaje del *corpus* parece Ar. distinguir las prioridades λόγῳ y γνώσει de la manera en que lo hace en *Met.* VII 1. En general, Ar. apela en sus aplicaciones del concepto de prioridad a la prioridad λόγῳ y no a la prioridad γνώσει[41]. Por otra parte, en el tratamiento de *Met.* V 11 se incluye una prioridad κατὰ λόγον entre las formas de la prioridad τῇ γνώσει[42]. Por último, en *Met.* IX 8, aun cuando sólo se menciona la prioridad λόγῳ, de hecho ésta es identificada con una prioridad γνώσει[43]. Ahora bien, estos hechos poco claros y, en principio, dispares no deben desorientar. Ya Trendelenburg intentó una explicación al respecto, al señalar que las prioridades λόγῳ y γνώσει apuntan, en rigor, a dos aspectos distintos de una misma cosa: según Trendelenburg, el aspecto 'objetivo' y 'subjetivo' del conocimiento[44]. Más allá de esta solución concreta, hay que retener un elemento esencial que subyace a ella, a saber: el hecho de que hay una intrínseca conexión, sea ésta cual fuere, entre ambas formas de prioridad. Antes de precisar en qué consiste esta conexión, es

41. Para ejemplos del empleo de la prioridad λόγῳ, véase los pasajes citados en Estudio 1 p. 24 s. Véase también las indicaciones de Ross (1924) II p. 161.

42. Cf. 1018b29-37; véase también la discusión en Capítulo I, p. 28.

43. Cf. 1049b12-17: "Así pues, resulta evidente que en la definición (τῷ λόγῳ) <el acto> es anterior <a la potencia>. En efecto, lo que es potencial en sentido primario (πρώτως) lo es por admitir ser en acto (ἐνεργῆσαι). Así, por ejemplo, llamo 'constructor' a lo que puede construir, y 'vidente' (ὁρατικόν) a lo que <puede> ver. Y la misma explicación se aplica también en los demás casos, de modo que la noción (τὸν λόγον) y el conocimiento (τὴν γνῶσιν) <de lo actual> necesariamente precede (προϋπάρχειν) al conocimiento <de lo potencial>". Traduzco el texto en la versión de Ross. La restitución de τοῦ λόγου tras τὸν λόγον en línea 17 adoptada por Jaeger, sobre la base de la paráfrasis de Ps.-Alejandro, ofrece una versión más clara, pero carece de suficiente apoyo textual.

44. Cf. Trendelenburg (1876), p. 74.

menester aclarar todavía dos puntos que conciernen a la relación entre ambas formas de prioridad, tal como aparecen definidas y empleadas en los textos, a saber: 1) que en todos sus empleos, la prioridad λόγῳ tiene un mismo significado, el cual corresponde tan sólo a uno de los aspectos de la prioridad κατὰ λόγον definida en *Met.* V 11; y 2) que la prioridad γνώσει introducida en *Met.* VII 1 tiene un significado distinto, aunque no incompatible, a la prioridad τῇ γνώσει de *Met.* V 11.

1) Según se dijo, todos los empleos de la prioridad λόγῳ la toman en el siguiente significado: entre dos cosas A y B, A es lógicamente anterior a B, si y sólo si la definición de B presupone o contiene la de A, y no viceversa. Este concepto de prioridad esta presente en muy diversos contextos. Ahora bien, este concepto de prioridad no se corresponde sino parcialmente con la prioridad κατὰ λόγον considerada en *Met.* V 11 como una forma de la prioridad τῇ γνώσει. En efecto, esta última se opone en *Met.* V 11 a una segunda forma de prioridad τῇ γνώσει, a saber: la prioridad κατὰ τὴν αἴσθησιν[45]. Se trata aquí de la oposición, señalada a menudo por Ar., entre dos órdenes de conocimiento, según la cual lo que primera e inmediatamente nos es dado *–vgr.* los particulares que se presentan a la intuición sensible– sólo de modo mediato es cognoscible por conceptos *–vgr.* sólo a través de nociones universales–. Esta oposición se sitúa, por tanto, en un plano vertical, en el cual se contrapone el conocimiento procedente de la intuición sensible y el conocimiento por conceptos. Ahora bien, sin abandonar el ámbito del conocimiento por conceptos, Ar. establece una segunda oposición entre lo que es anterior y lo que es posterior según su concepto. En este sentido, una noción compleja como 'hombre blanco' es, tomada como un todo, posterior según su concepto a los elementos que la componen, es decir, a 'hombre' y 'blanco'[46]. Se trata ahora de una oposición en el plano horizontal del conocimiento conceptual, según la cual el conocimiento de la significación de un todo complejo como la unidad accidental presupone el conocimiento de la significación de sus componentes. No se trata ya, en consecuencia, de una oposición entre dos modos distintos de conocimiento, sino entre distintos momentos dentro de una serie ordenada correspondiente a un único modo de conocimiento[47]. Ahora bien, es este último aspecto de la prioridad κατὰ λόγον

45. Cf. 1018b29-37; véase la discusión en Capítulo I, p. 28.

46. Cf. 1018b34-37.

47. En *Met.* V 11 Ar. no establece una oposición análoga dentro del plano horizontal, correspondiente al conocimiento por intuición sensible. Esto no habilita, sin embargo, para concluir que en dicho ámbito no es posible, sin más, ninguna relación de prioridad. En efecto, en otros contex-

de *Met.* V 11 el único que puede ponerse en conexión con la prioridad lógica introducida en *Met.* VII 1, así como en muchos otros textos. Por el contrario, la anterioridad κατὰ λόγον de lo universal respecto de lo particular considerada en *Met.* V 11 queda por completo de lado en las aplicaciones habituales del concepto de prioridad lógica. La conclusión es, pues, que la prioridad κατὰ λόγον de *Met.* V II es más amplia que la prioridad lógica habitualmente empleada. Ambas están conectadas, pero no se identifican.

2) Con esto entramos en el segundo punto señalado. Hemos visto que hay una relación entre la prioridad lógica en el sentido habitual y la prioridad gnoseológica definida en *Met.* V 11, cuando menos, en uno de sus aspectos. Sin embargo, esta conexión es mucho más laxa y menos esencial que la establecida en *Met.* VII 1. Una primera razón de esto reside en el hecho de que la prioridad κατὰ λόγον de *Met.* V 11 está referida a cosas de las que sólo hay definición en sentido derivado, esto es, a la unidad accidental y el accidente, mientras que VII 1 apunta, según vimos, hacia la relación entre aquello de lo que hay definición en sentido propio y aquello de lo que la hay sólo derivadamente[48]. Una segunda razón, complementaria de la anterior, es que la prioridad gnoseológica introducida en VII 1 no puede identificarse con ninguna de las formas de la prioridad τῇ γνώσει de V 11, es decir, ni siquiera con la peculiar forma κατὰ λόγον a la que veníamos haciendo referencia. En efecto, esta última alude, según dijo, ya a la relación entre lo universal y lo particular, ya a la relación entre una noción compleja y sus componentes. Pues bien, ninguna de estas dos relaciones entra en juego en el concepto de prioridad gnoseológica introducido en VII 1, y si hubiera que mantener el punto de vista de V 11, habría que decir, en todo caso, que la prioridad gnoseológica de VII 1 alude a la relación entre dos tipos de nociones no complejas e irreductibles entre sí, a saber: no ya a la relación entre, por ejemplo, 'hombre blanco' y 'blanco' o bien 'hombre', sino precisamente a la relación entre nociones tales como 'blanco' y 'hombre', tomadas individualmente y sin combinación, es decir, como categorías. Son justamente estas restricciones las que

tos Ar. afirma de modo expreso que hay cosas cuya percepción se funda en la percepción de otras cosas. Así, p. ej., no tenemos experiencia del tiempo sino sobre la base de la experiencia del movimiento (cf. *Fís.* IV, 11, 218b21-219a2). Esto no quiere decir que percibamos el movimiento antes que el tiempo, ya que junto con todo movimiento percibimos también tiempo. Pero significa, de todos modos, que la percepción del movimiento es causa o fundamento de la del tiempo y, en tal sentido, anterior a ella. Algo semejante podría decirse respecto de la relación existente entre los sensibles propios y los sensibles comunes (cf. *DA* II 6 y III 7).

48. Véase arriba p. 64 ss.

hacen posible, según veremos, una vinculación tan estrecha entre las prioridades lógica y gnoseológica como la que establece *Met.* VII 1.

Consideremos ahora la prioridad gnoseológica de *Met.* VII 1. La intención de Ar. en este pasaje es señalar la prevalencia, entre los muchos conocimientos que podemos tener acerca de una determinada cosa, del conocimiento en virtud del cual sabemos qué es dicha cosa. De hecho, podemos preguntar respecto de una cosa dada no sólo 'qué es', sino también 'cómo es', 'cuánto es', 'dónde está', etc. La respuesta a cada una de esas preguntas nos proporciona un cierto conocimiento acerca de esa cosa. Sin embargo, señala Ar., no creemos poseer genuino conocimiento de una cosa más que cuando podemos dar respuesta a la pregunta acerca de 'qué es' la cosa en cuestión (1028a36-b1). La pregunta 'qué es' señala hacia el ámbito gnoseológico fundamental, con prescindencia del cual quedan, por así decir, privados de real significación y carentes de centro de referencia todos los otros posibles conocimientos acerca de una cosa. La prueba de esto está dada por el hecho de que, incluso en el caso de determinaciones tales como la cualidad, la cantidad, el lugar, etc., sólo poseemos genuino conocimiento cuando sabemos 'qué es' la cualidad, la cantidad, etc. (1028b1 s.). De este modo, Ar. anticipa aquí algo que recién establecerá con claridad el texto de VII 4, 1030a16-32, que he citado anteriormente, a saber: que también a las categorías de accidente corresponde un cierto τί ἐστι y, por tanto, una cierta definición[49]. La posibilidad de definir objetos correspondientes a categorías de accidente está expresamente tematizada en un importante texto de *Tóp*. I 9:

"Es, por lo mismo, evidente que quien indica (σημαίνει) el 'qué es' (τί ἐστι) indica, a veces, una sustancia, a veces, una cantidad, a veces, una cualidad, a veces, alguna de las otras categorías. En efecto, cuando de un hombre tomado como ejemplo (ἐκκειμένου ἀνθρώπου) dice 'lo tomado como ejemplo' (τὸ ἐκκείμενον) es 'hombre' o 'animal', dice 'qué es' y está indicando una sustancia. Y cuando de un color blanco tomado como ejemplo dice 'lo tomado como ejemplo' es 'blanco' o 'color', dice 'qué es' y está indicando una cualidad. De modo semejante, también si de una magnitud de un codo tomada como ejemplo dice 'lo tomado como ejemplo' es 'un codo' o 'magnitud', dice 'qué es' y está indicando una cantidad. Y de modo semejante también respecto de las demás categorías, ya que cada una de ellas, a condición de que se predique de cada una ella misma o bien su genero, indica 'qué es'. En cambio, cuando se predican de

49. Véase arriba p. 68 ss.

otra cosa, no indican 'qué es', sino cantidad, cualidad o bien alguna de las otras categorías." (103b27-39)[50].

Este texto apunta claramente a la relación entre la doctrina de las categorías, por un lado, y la distinción entre la predicación 'por sí' (καθ' αὑτό) y 'por accidente' (κατὰ συμβεβηκός), por el otro[51]. Para decirlo muy esquemáticamente, dada la distinción entre una categoría que, en sentido propio, sólo puede ser sujeto de predicación y otras nueve, según la lista más completa, que pueden ser tanto sujeto como predicado, puede ocurrir:

1. Que de algo que pertenece a la categoría que es siempre sujeto se predique algo que pertenece a alguna otra categoría, *vgr.* 'este hombre (Sócrates) es blanco';

2. Que de algo que pertenece a la categoría que es siempre sujeto se predique su especie o su genero, *vgr.* 'este hombre (Sócrates) es hombre' o bien 'este hombre es animal';

3. Que de algo que pertenece a una categoría que puede ser tanto sujeto como predicado se predique su especie o su género, *vgr.* 'este color blanco es blanco' o bien 'este color blanco es color'; y

4. Que de algo que pertenece a una categoría que puede ser tanto sujeto como predicado se predique algo que pertenece a otra categoría que puede ser tanto sujeto como predicado, *vgr.* 'este color blanco está en la pared'.

Pues bien, sólo en los casos 2 y 3 estamos en condiciones de decir lo que el sujeto es *por si mismo*, es decir, *no accidentalmente*, mientras que en los casos 1 y 4 no podemos, en ningún caso, decir más que lo que el sujeto es *accidentalmente*, es decir, *en relación con otra cosa*. Pero, justamente, el tipo de predicación presentado por los casos 2 y 3 es el que permite dar respuesta a la pregunta 'qué es'. Lo decisivo aquí es que incluso en aquellos casos en que aquello por lo que se pregunta es una cosa correspondiente a una categoría de accidente sólo la pregunta 'qué es' apunta a lo que puede decirse de esa cosa por sí misma. Si, por ejemplo, de 'este color blanco' preguntáramos 'cómo es', aun cuando 'blanco' puede por su propio modo de ser constituir el 'cómo' de otra cosa, la respuesta nos

50. Sigo en línea 103b34 la conjetura de Prantl, quien suple ἢ entre εἶναι y μέγεθος.

51. La defensa más conocida de la tesis según la cual la distinción entre la predicación 'por sí' y 'por accidente' se encuentra en el origen mismo de la doctrina de las categorías se halla en Gillespie (1925).

daría, a su vez, el 'cómo' de dicho sujeto –*vgr.* 'pálido' o 'brilloso'–, pero no su 'qué'. Y otro tanto ocurriría *a fortiori* si preguntáramos 'cuánto es', 'dónde está', etc. En suma, si la pregunta 'qué es' se aplica con tanta extensión como el mismo 'es' y, por tanto, también allí donde 'es' tiene un significado derivado, la importancia de dicha pregunta radica, como tal, en el hecho de que nos proporciona una indicación hacia aquello que en cada caso podemos decir de algo *en cuanto tal* y, con ello, un criterio para distinguirlo de todo aquello que sólo podemos decir de eso mismo *accidentalmente*.

Podemos volver ahora al texto de *Met.* VII 1 para establecer algunas consecuencias de importancia. Ante todo, queda claro que, a diferencia de la prioridad lógica, la prioridad gnoseológica aquí introducida no se refiere a la relación entre entidades que son y se definen por sí mismas, por un lado, y entidades que son y se definen por su relación con otra cosa, por el otro. La prioridad gnoseológica de VII 1 apunta, más bien, a la relación existente entre aquello que una determinada cosa, sea ésta cual fuere, es por sí misma y aquello que esa misma cosa es tan sólo accidentalmente[52]. Pero si, en esta primera instancia, la prioridad gnoseológica se limita a establecer la primacía del conocimiento de lo que algo es *por esencia*, frente a todos los otros posibles conocimientos referidos a esa misma cosa, no es menos cierto, sin embargo, que, en una segunda instancia la prioridad gnoseológica, establece, por lo mismo, la primacía del conocimiento de aquello a lo que en sentido propio corresponde lo que se denomina esencia, frente al conocimiento de aquello a lo que sólo corresponde una esencia en sentido derivado o relativo. Esto quiere decir que aun cuando, en primera instancia, la prioridad gnoseológica introducida en VII 1 establece la prevalencia del conocimiento de lo esencial sobre el de otras determinaciones, dentro del ámbito demarcado por cada una de las categorías, sin embargo, en la medida en que la esencia misma de las entidades pertenecientes a las demás categorías comporta una referencia a la sustancia, dicha prioridad gnoseológica indica, en una segunda instancia, la prevalencia del conocimiento de aquella categoría a la cual únicamente corresponde en sentido propio la esencia[53].

52. Véase, en relación con el texto comentado, la observación de Bonitz (1849), p. 297: "cognoscitur per formulam τί ἐστι non primum subjectum vel primam categoriam (*die Substanz*), sed ipsam rei naturam (*das Wesen*) significari".

53. Siguiendo a Bonitz, Ross (1924) II, p. 161 ve en esta ambivalencia un resultado del hecho de que en la noción de primera categoría las nociones de 'sujeto primero' (τόδε τι) y de 'esencia' (τί ἐστι) estarían, en alguna medida, insatisfactoriamente conectadas. Según he señalado (cf. arri-

Ahora bien, esta interpretación de la prioridad gnoseológica introducida en VII 1, a la vez que la distingue de la prioridad lógica e impide identificarla, sin más, con ella, permite también establecer entre ambas una vinculación más estrecha y esencial que la que hallamos en *Met.* V 11. En efecto, hemos visto que en V 11 la prioridad que denominamos lógica correspondía tan sólo a una de las formas de la prioridad gnoseológica. De este modo, aun cuando todo aquello que tuviera prioridad lógica tendría también, en cierto sentido, prioridad gnoseológica, nada impedía que hubiera cosas que, teniendo en otro sentido prioridad gnoseológica, no tuvieran, en cambio, prioridad lógica. Así, por ejemplo, un hombre particular X tendría prioridad gnoseológica κατὰ τὴν αἴσθησιν respecto de la noción universal 'hombre', pero no prioridad lógica. La perspectiva de *Met.* V 11 permitía, pues, entender la relación entre ambas prioridades, al menos, en ciertos casos, como una relación de πρότερον-ὕστερον. Por su parte, la perspectiva de VII 1 implica una doble restricción: por un lado, del ámbito de aplicación de la prioridad lógica a la relación entre aquello de lo que hay en sentido propio definición y aquello de lo que la hay sólo derivadamente, y, por otro lado, del ámbito de la prioridad gnoseológica a la relación entre el conocimiento de lo esencial y el de lo no esencial. Esta doble restricción hace posible que, contrariamente a lo que era el caso en V 11, la relación entre las prioridades lógica y gnoseológica se presente en VII 1 *necesariamente* como una relación de πρότερον-πρότερον, sin que por ello resulte necesario, sin embargo, identificar una y otra forma de prioridad. Como centro unificador al que ambas quedan referidas aparece aquella categoría que es presupuesto tanto del ser como de la definición y el conocimiento de todo lo demás, esto es, la sustancia.

Por último, puede decirse que esta interpretación es, en términos generales, solidaria con la concepción aristotélica de la ciencia, tal como la conocemos a partir diversos tratamientos. En efecto, dentro del ámbito de lo que denominamos 'conocimiento' o 'saber' en general, Ar. distingue una forma más alta o primordial, a la que llama 'ciencia'. Esta distinción básica suele estar representada en el léxico por el empleo de verbos como γνωρίζειν y εἰδέναι, por un lado, y expresiones como ἐπίστασθαι y

ba nota 40), esta tensión dentro del concepto de primera categoría resulta en muchas ocasiones, por cierto, difícil e incómoda. Sin embargo, no parece muy exagerado decir que en ella consiste, precisamente, lo más propio de la concepción aristotélica de la sustancia: las sustancias aristotélicas no son ni meros sustratos indeterminados, ni meras esencias carentes de realidad individual, sino que son, de modo inseparable, sustratos individuales, capaces de existencia autónoma, y esencialmente determinados.

ἐπιστήμη, por el otro[54]. El tipo de conocimiento al que Ar. denomina ἐπίστασθαι o ἐπιστήμη es, pues, un conocimiento paradigmático, y ello en cuanto no se trata meramente de un conocimiento de cosas, sino, más bien, de las causas y principios de las cosas, y especialmente, de su esencia, la cual constituye, en la concepción aristotélica, la causa fundamental entre las posibles causas de algo. Efectivamente, Ar. caracteriza en unmerosas ocasiones la ciencia como un conocimiento del τί ἦν εἶναι o del τί ἐστι[55]. Pero si esto es así, corresponderá a lo esencial una forma más alta de conocimiento que aquella en virtud de la cual se nos hace accesible lo no esencial, y esto ocurrirá de modo paradigmático allí donde podemos, en sentido estricto, hablar de esencia. Pues bien, en la medida en que este ámbito está, como se vio, exclusivamente reservado a la sustancia, sólo en relación con ella podrá un conocimiento científico o riguroso desplegar todo su alcance explicativo[56]. De esta suerte, no es sino natural que tratándose de la ciencia del ser en cuanto tal, y tras establecer la prioridad gnoseológica de la sustancia, Ar. introduzca Ar. las famosas palabras que cierran el desarrollo de *Met.* VII 1:

"Y ciertamente, lo antes, ahora y siempre indagado y siempre cuestionado, a saber, qué es el ser, esto significa qué es la sustancia. (Y de hecho, mientras que unos afirman que es una sola cosa, otros que más de una, y mientras que unos dicen que su numero es finito, otros, en cambio, que es infinito.) De modo que también nosotros debemos considerar primera, especial y exclusivamente, por así decir, respecto de este modo de ser, qué es." (1028b2-7).

Efectivamente, la atribución a la sustancia de una prioridad ontológica, temporal y lógica permite centrar el tratamiento de la cuestión del ser

54. Así, p. ej., *APo* I 2, 71b9-16; II 1, 94a20-24; *Fís.* I 1, 184al0-18; *Met.* I 3, 983a24-26. Va sin decir que en numerosas ocasiones Ar. emplea como sinónimos estas expresiones, cuando el contexto no exige entrar en mayores precisiones.

55. Así, p. ej., *Met.* III 2, 996b17-21; VII 6, 1031b6 s.; VII 9, 1034a32; XI 7, 1064a19 s.; XIII 4, 1078b24 s., donde no se habla de ἐπιστήμη sino de συλλογισμός; *APo* II 1, 89b21-35. El tratamiento de la relación entre las definiciones de ciencia como conocimiento de la esencia, por un lado, y como conocimiento de la causa, por otro, excede el alcance de este trabajo. Para una presentación clásica de este punto, cf. S Mansion (1976), caps. II-III.

56. S. Mansion (1976), p. 50 s. ha señalado que sólo en el ámbito de la sustancia adquiere verdadera significación y fundamento real la oposición entre lo esencial y lo no esencial, y, con ella, también la distinción de las formas de conocimiento correspondientes a lo uno y lo otro. Esto apoya la interpretación aquí ofrecida, según la cual la prevalencia del conocimiento de la esencia frente al conocimiento de lo no esencial comporta al mismo tiempo, en el plano vertical, la prioridad del conocimiento de la sustancia frente al conocimiento de las restantes categorías. Véase también *Met.* VII 6, 1031b22-26, y las observaciones de S. Mansion (1946), p. 363 s.

en general en el de la forma particular del ser que ella representa. Por su parte, la atribución de prioridad gnoseológica, además de reforzar la determinación del objeto básico de toda ontología posible, permite poner de relieve aquello que se nos impone saber acerca de éste, y justifica así la pregunta por el lado del predicado: no tenemos simplemente que saber de la sustancia no importa qué cosa, como si sólo se tratara de coleccionar predicados referidos a ella, sino que debemos saber *qué es* la sustancia. Sólo a partir de esta indagación será posible y justificado plantearse preguntas tales como cuántas o cuáles son las sustancias[57].

5. Conclusión

Es momento de resumir los resultados alcanzados. El análisis del argumento de *Met*. VII 1 permitió poner de manifiesto el papel central que juega en la doctrina aristotélica de la sustancia la llamada prioridad natural u ontológica. La atribución a la sustancia de otras formas de prioridad, tales como prioridad lógica, gnoseológica y temporal, no viene sino a reforzar, desde otras perspectivas, la tesis central aristotélica, según la cual la sustancia es anterior en el ser a las otras categorías. En este sentido, el argumento de *Met.* VII 1 adquiere una especial significación, pues comporta el establecimiento de una esencial convergencia entre los órdenes del ser, el λόγος y el tiempo, cuyo centro de referencia está dado precisamente por la sustancia.

El análisis de las nociones de prioridad lógica y gnoseológica introd.-cidas por Ar. en VII 1 permite no sólo apoyar este punto de vista, sino, al

57. En este sentido, interpreto que la referencia a las discusiones sobre el número de las sustancias en el pasaje final de VII 1 encierran, implícitamente, un sentido crítico. Esto recibe la mejor confirmación a través de las palabras finales de VII 2, cuando, tras recorrer las dificultades relativas a la cuestión de *cuáles* y *cuántas* son las sustancias, Ar. concluye recalcando la prioridad de la pregunta 'qué es', frente a toda otra posible pregunta referida a la sustancia (cf. 1028b27-32). La interpretación en términos puramente extensionales de las preguntas τί τὸ ὄν y τίς ἡ οὐσία de VII 1, 1028b4, inaugurada por Brunschwig (1964), p. 193 ss. y seguida por Leszl (1970), p. 430 ss., me parece gramaticalmente infundada y difícilmente sostenible desde el punto de vista del contenido, especialmente, a la luz de textos como el citado de VII 2 y como VII 17, 1041a6 s. A este respecto, puede verse la replica de Aubenque (1979), p. 71 nota 3, parcialmente aceptada por Brunschwig, en sus comentarios a Aubenque (1979), p. 83 s., y también las acertadas criticas de Dillens (1982), p. 66 nota 3.

mismo tiempo, desarticular algunos malentendidos, tales como los que llevan a adscribir a Ar. una supuesta tendencia a divorciar las prioridades lógica y ontológica. Contra lo que suele señalarse, ni es posible, en general, desligar ambas formas de prioridad, ni hay inconsistencia en la atribución de prioridad lógica a la sustancia. Por el contrario, la prioridad lógica de la sustancia respecto de las categorías accidentales sólo resulta inteligible a partir de su prioridad ontológica: su capacidad para ser definida autónomamente no es sino un reflejo en el plano lógico de su capacidad para existir autónomamente; viceversa, la imposibilidad de definir autónomamente los categoremas accidentales es un reflejo de su incapacidad para existir con independencia de la sustancia. En consecuencia, lo habitual en la concepción aristotélica es que lo ontológicamente anterior sea también lógicamente anterior, y viceversa. Sólo en condiciones muy determinadas, y sólo en casos límite como el de la relación entre el accidente y la unidad accidental queda quebrada esta convergencia de los órdenes del ser y el λόγος. Y en el mismo sentido apunta también la noción de prioridad gnoseológica analizada. Es posible, ciertamente, distinguir entre lo esencial y lo no esencial con referencia a todo posible sector de objetos y, por ende, incluso allí donde 'ser' tiene un significado sólo derivado. Sin embargo, no es menos cierto que la oposición entre lo esencial y lo no esencial sólo adquiere real significación a partir del horizonte de la oposición entre dos modos de ser y dos tipos de entidades fundamentalmente distintas, a saber: aquellas a las que corresponde en sentido propio esencia y aquellas a las que sólo puede adscribirse una esencia en sentido derivado.

El análisis de la doctrina de la prioridad de la sustancia de VII 1 conduce, pues, a resultados compatibles con los obtenidos en el estudio del empleo concreto de la noción de prioridad por Ar. Sin embargo, lo que el estudio aquí realizado permite poner de manifiesto es, en todo caso, que las tendencias observadas en el empleo del concepto de prioridad por parte de Ar. no carecen de relación con aspectos más profundos de su pensamiento. Por el contrario, ellas no pueden entenderse sino como el emergente de una concepción ontológica de base que establece una peculiar trabazón entre los órdenes del ser, del pensamiento y del tiempo.

CAPÍTULO III

ORDEN ESPACIAL Y ORDEN TEMPORAL SEGÚN ARISTÓTELES (*FIS. IV 11, 219a10-21)*

1. INTRODUCCIÓN

En *Fís.* IV 11, 219a10-21, como paso previo al establecimiento de la definición del tiempo, Ar. introduce una noción que será central en su concepción y parte de la definición misma: la noción de lo anterior y posterior (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). Para ello, Ar. echa mano de un complejo argumento que, anticipando los difíciles desarrollos de *Fís.* VI, pone en juego las relaciones entre magnitud espacial, movimiento y tiempo. El texto reza como sigue:

"Puesto que lo que se mueve (τὸ κινούμενον) se mueve (κινεῖται) desde algo hacia algo (ἔκ τινος εἴς τι), y puesto que toda magnitud (μέγεθος) es continua (συνεχές), el movimiento (κίνησις) sigue (ἀκολουθεῖ) a la magnitud. En efecto, por ser la magnitud continua también es continuo el movimiento, y por causa del movimiento <lo es> el tiempo, pues cuanto es el movimiento, tanto parece ser siempre el tiempo <que> ha pasado. Ahora bien, lo anterior y posterior (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον) se da primeramente en el lugar (ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν), y allí ciertamente por la posición (τῇ θέσει). Y dado que en la magnitud se da lo anterior y posterior, es forzoso que en el movimiento también se dé lo an-

terior y posterior, de manera análoga a los de allí (ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ). Pero, por cierto, también en el tiempo existe lo anterior y posterior, por cuanto uno de ellos sigue siempre al otro (δὶα τὸ ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν). Efectivamente, lo anterior y posterior en el movimiento, considerado como aquello que es en cada caso, es movimiento (ὃ μέν ποτε ὂν κίνησις [ἐστιν]); su ser (τὸ εἶναι αὐτῷ), en cambio, es diferente, y no movimiento." (219a10-21)[1].

En principio, podría describirse el argumento como un intento de poner de manifiesto el carácter derivado de las propiedades de continuidad y sucesividad, atribuidas usualmente al movimiento y al tiempo, respecto de las propiedades análogas correspondientes a la magnitud espacial. Sin embargo, por su concisión y dificultad así como por la significación filosófica de las ideas que pone en juego, el pasaje plantea múltiples problemas de interpretación, y ha atraído el interés de los estudiosos con fuerza siempre renovada. Por mi parte, no pretendo abarcar aquí la totalidad de aspectos y facetas ofrecidos por el pasaje, sino que me limitaré a mostrar tres puntos que me parecen básicos para una adecuada interpretación del texto, a saber: 1) que efectivamente el argumento establece una cierta derivación o dependencia de las propiedades del movimiento y del tiempo respecto de

1. La traducción sigue el texto de Ross (1936), y está tomada de Vigo (1995), p. 87 s.. Contra lo que sugiere Hussey (1983), p. 147, τῇ θέσει en 219a16 no puede significar 'por convención', ya que, de acuerdo con la concepción de Ar., los procesos teleológicamente orientados propios del devenir natural presuponen como condición de su posibilidad un espacio con posiciones naturalmente definidas. El espacio físico es, para Ar., irreductible al espacio geométrico, que no comporta por sí mismo genuinas posiciones (cf., p. ej., *Fis.* IV I, 208b8-25). La oposición entre ὅ ποτε ὄν y τὸ εἶναι en 219a20-21 alude, según se admite generalmente, a la distinción entre el sustrato idéntico en el cambio como centro unificador de las determinaciones, por un lado, y las sucesivas determinaciones que en cada caso y con cada fase del cambio le advienen, por el otro. Por su parte, la fórmula ὅ ποτε ὄν (ἦν) presenta dificultades de gramática e interpretación. Aparece sólo diez veces en todo el *corpus,* siete de las cuales corresponden al tratado del tiempo de *Fís.* IV 10-14 (seis en la página 219 de IV 11 y una más en IV 14, 223a27), mientras que las restantes se hallan en *PA* II 2, 649a15; II 3, 649b23 y *GC* I 3, 319b4. La interpretación tradicional remonta a Simplicio *(In Phys.* 712, 20-27) y Filópono *In Phys.* 717, 30-32; 718,1-3; 720, 27-29), y fue reactualizada en la modernidad por A. Torstrik. Véase Torstrik (1857). Dicha interpretación ve en la expresión un equivalente más o menos preciso del ὑποκείμενον. Ha habido en tiempos recientes algunos esfuerzos por modificar o precisar esta interpretación (véase, p. ej., Brague [1982], p. 97-144; Hussey [1983] p. 148 s.). Sin embargo, tales intentos no representan avances sustanciales sobre la interpretación tradicional, que es todavía la preferible, ya que es la que mejor se concilia con la orientación general del argumento (véase abajo p. 105 y nota 34). Para esta línea de interpretación, véase Ross (1936), p. 598; Wieland (1962), p. 324 y nota 8; Conen (1964), p. 52 nota 52 y p. 66-78. He traducido la fórmula por medio de la expresión "considerado como aquello que es en cada caso", la cual pretende conservar el sentido básico de una referencia al sustrato presupuesto por los procesos y la sucesión temporal.

las del espacio; 2) que, acotado dentro de ciertos límites, el intento de Ar. no fracasa necesariamente en su aplicación a *todas* las formas del movimiento y el cambio; y 3) que el genuino núcleo de la posición aristotélica consiste en hacer dependiente el orden de la sucesión del orden de la permanencia.

2. La noción de 'seguir' y la forma del argumento

La primera cuestión a discutir concierne a la existencia misma de una derivación en nuestro texto, y a la manera en que Ar. espera establecerla. Sin entrar en mayores precisiones, puede decirse a este respecto que el argumento presenta dos momentos claramente demarcados: en un primer momento, 1) se introduce la noción de continuidad, vinculada básicamente con la magnitud, y derivadamente también con e1 movimiento y el tiempo, por medio de la noción de 'seguir' (ἀκολουθεῖν) (219a10-14); en un segundo momento, 2) se introduce la noción de lo anterior y posterior, y se la vincula sucesivamente con el lugar (τόπος), el movimiento y el tiempo, también por medio de la noción de 'seguir' (219a14-21). Como se ha señalado, la conexión entre ambos momentos se explica por el hecho de que Ar. parece considerar la introducción del concepto de continuidad y la exhibición de sus vinculaciones con la magnitud, el movimiento y el tiempo como un requisito previo, a los fines de la introducción y el tratamiento de la noción de lo anterior y posterior, que es el objetivo último del argumento[2].

Sea como fuere, la cuestión de la existencia o no de alguna forma de derivación en el argumento está centrada, naturalmente, en la interpretación de la noción de 'seguir', expresada por el verbo ἀκολουθεῖν, la cual es aplicada, respectivamente, a la continuidad y a lo anterior y posterior, en cada una de las secciones del texto (cf. 219a11; 219a19). Esta noción provee el instrumento conceptual necesario para llevar a cabo el programa previsto en la argumentación. Ahora bien, la significación de ἀκολουθεῖν es susceptible aquí de dos interpretaciones diferentes, según se piense que el verbo expresa algún tipo de relación asimétrica de derivación o depen-

2. Cf. Conen (1964), p. 45.

dencia o, más bien, una relación simétrica de simple concomitancia. Una posición del segundo tipo ha sido defendida por V. Goldschmidt. Según este interprete, el argumento de Ar. se limitaría, en su alcance, a un intento por explicar los atributos del tiempo en el marco de un dominio que, como el espacial, los exhibe de modo más fácilmente aprehensible, de suerte que el verbo ἀκολουθεῖν expresaría, a lo sumo, un orden de dificultad creciente en el conocimiento de determinaciones que siempre se acompañan mutuamente[3].

Como señala Goldschmidt, es cierto que ἀκολουθεῖν no indica necesariamente una relación de sentido único e irreversible, y puede indicar mera concomitancia[4]. Sin embargo, no creo que éste pueda ser el caso en el presente contexto. Por el contrario, parece haber buenas razones para pensar que, como es lo más habitual, también aquí el verbo indica una relación no simétrica[5]. En primer lugar, 1) las líneas 219a12 s. no pueden interpretarse más que como una indicación de que las propiedades del tiempo (*vgr.* su continuidad) *se fundan* en las correspondientes propiedades del movimiento, y éstas, a su vez, en las de la magnitud, lo cual no puede leerse sino como el establecimiento de alguna forma de dependencia entre las propiedades correspondientes a cada uno de esos dominios[6]. Por otro lado, 2) lo mismo vale para las expresiones de 219a14-18, según las cuales lo anterior y posterior se da *primeramente* (πρῶτον) en el lugar, y debe, por tanto, darse de manera análoga (ἀνάλογον) también en los ámbitos del movimiento y el tiempo: se alude aquí inequívocamente a la existencia de una cierta secuencia entre los dominios considerados, de acuerdo con la cual el dominio espacial goza de cierta prioridad, inmediata y mediata, respectivamente, frente a los dominios del movimiento y del

3. Cf. Goldschmidt (1982), p. 32 s.

4. Cf. Goldschmidt (1982), p. 32, donde, siguiendo a Bonitz (1849), p. 42) y Granger (1976), p. 189, remite a *Ret.* I 6, 1362a29-31 y *DI* 13. Del mismo modo, Hintikka (1973), p. 43-47, citado por Owen (1976), p. 156 nota 33, ha aportado evidencia textual en apoyo de la tesis de que en ciertos contextos ἀκολουθεῖν puede significar 'compatibilidad' o 'equivalencia'.

5. Cf. Owen (1976), p. 156 nota 33; Hussey (1983), p. 142; Corish (1976), p. 243.

6. Cf. 219a12 s.: διὰ γὰρ τὸ τὸ μέγεθος εἶναι συνεχὲς καὶ ἡ κίνησίς ἐστιν συνεχής, διὰ δὲ τὴν κίνησιν ὁ χρόνος. La sugerencia de Goldschmidt (1982), p. 32, según la cual el alcance de esta afirmación sería implícitamente restringido por la línea 219a19, se basa en una mala lectura de este último pasaje, en la que incurren también Carteron y la vieja Oxford Translation, pero que fue evitada ya por Wicksteed-Cornford y denunciada posteriormente por Owen (1976), p. 156 nota 34. Según dicha lectura, en la cláusula διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν las palabras finales significarían 'recíproca' o 'mutuamente', y no, como en realidad ocurre, 'el uno *(sc.* el tiempo) al otro (*sc.* el movimiento)'. Por lo demás, pasajes como 220b24-28 no parecen dejar duda al respecto.

tiempo[7]. Por último, 3) en la misma dirección señalan también los restantes empleos de ἀκολουθεῖν dentro de *Fís.* IV 10-14, ya que en todos los casos la relación establecida tiene un mismo sentido, tal que el tiempo y sus determinaciones (*vgr.* el 'ahora') 'siguen' al movimiento y sus determinaciones o elementos (*vgr.* el móvil), y éstos, a su vez, a la magnitud espacial y sus determinaciones (*vgr.* el punto)[8].

Así, sin negar que la posición de Ar. implique también la existencia de una secuencia en el orden del conocimiento, hay que concluir, sobre esta base, que además –y fundamentalmente– Ar. intenta introducir aquí una cierta relación de dependencia entre los dominios considerados y sus respectivas propiedades, que no puede reducirse a una mera concomitancia. Por el contrario, Ar. considera que el dominio de la magnitud espacial es, de alguna manera, básico para los dominios del movimiento y el tiempo. E incluso podría sugerirse que la sola existencia de una secuencia en el conocimiento podría constituir, en este caso, ya un claro indicio en favor de la existencia de una secuencia *in rebus* del mismo sentido que la anterior, dada la tendencia, reiteradamente puesta de manifiesto por Ar. en *Fís.* IV 10-14, a discutir la existencia y estatuto de realidad del tiempo sobre la base de argumentos referidos a nuestra experiencia del tiempo y el cambio, borrando toda clara demarcación entre los ámbitos del ser y el percibir o, en general, el conocer[9].

Podemos hacer ahora algunas precisiones con relación a la estructura lógica subyacente en la argumentación aristotélica. Hemos visto que el argumento de 219a10-21 se basa en la introducción de determinadas relaciones de derivación o dependencia entre los órdenes de la magnitud espacial, el movimiento y el tiempo, y entre sus correspondientes propiedades de continuidad y sucesividad. Por lo que concierne a la significación de estas propiedades en cada una de estas diferentes aplicaciones, ello significa que el objetivo del argumento consiste en presentar las relaciones entre esos diferentes significados en términos de un modelo de homonimia no

7. Goldschmidt (1982), p. 32 s. señala que el término ἀνάλογον en 219a17 s. no expresa necesariamente una relación de dependencia. Pero esto nada dice contra la presencia de alguna forma de dependencia en el presente caso, ya que ἀνάλογον tampoco excluye esa posibilidad. Sin embargo, no es este término, sino la expresión πρῶτον de 219a15, asociada a verbos existenciales (cf. 219a15, 16, 17 y 18), la que habla inequívocamente en el sentido indicado.

8. Cf. 219b15-17, 22-25; 220a6, 9 s.; 220b24-28.

9. Cf., p. ej., 218b21-219a10. El trasfondo que hace posible y legitima este procedimiento está dado por la peculiar manera en que Ar. concibe las relaciones y el paralelismo estructural entre alma y mundo. Para este punto, cf. Wieland (1962), p. 330 ss.

accidental del tipo de la unidad de significado denominada ‘por sucesión’[10]. Este tipo de tratamiento de los diferentes significados de una propiedad, en su referencia a diferentes cosas u órdenes de cosas, no encuentra aquí su único ejemplo de aplicación dentro de *Fís*. III-IV, ya que en III 7 tenemos un caso muy semejante, y muy esclarecedor, referido a la noción de infinito.

Allí, tras establecer su definición de infinito y distinguir lo infinito por adición y por división, Ar. considera la aplicación de esta noción en el ámbito de las magnitudes, y declara:

“Por otro lado, ‘infinito’ no es lo mismo (οὐ ταὐτό) en la magnitud, el movimiento y el tiempo, como <si se tratara de> una única naturaleza (ὡς μία τις φύσις), sino que lo posterior (τὸ ὕστερον) se dice <inf.nito> por referencia a lo anterior (κατὰ τὸ πρότερον). Así, por ejemplo, el movimiento <es infinito> porque <lo es> la magnitud sobre la cual (ἐφ’ οὗ) <el móvil> se mueve (κινεῖται), se altera (ἀλλοιοῦται) o aumenta (αὐξάνεται), y el tiempo por causa del movimiento (διὰ τὴν κίνησιν).” (III 7, 207b21-25)[11].

Este texto muestra con claridad que, en casos como éstos, Ar. está intentando, ante todo, descartar la idea de que la aplicación de un mismo predicado a sujetos que mantienen entre sí determinadas relaciones de prioridad pueda concebirse en terminos de un modelo de sinonimia o univocidad. Por el contrario, tales aplicaciones sólo pueden explicarse en términos de un modelo de homonimia no accidental, de acuerdo con el cual la aplicación del predicado en cuestión en los dominios considerados derivados (*vgr.* el movimiento y el tiempo) está fundada en y depende, inmediata o mediatamente, de su aplicación en el dominio considerado básico (*vgr.* la magnitud).

No es posible, por tanto, nivelar el significado de cada una de esas aplicaciones, como si se tratara en todos los casos de *lo mismo* y se hiciera

10. La unidad por sucesión (τῷ ἐφεξῆς) constituye, junto con la unidad de significación focal (πρὸς ἕν), una de las principales formas de la homonimia no accidental. Para la discusión de estos dos tipos de πολλαχῶς λεγόμενα, cf. *Met*. IV 2, 1005a8-11, con el comentario de Reale (1993) III, p. 163 s. y Alejandro, *In Met.* 263, 25-35. Véase también Reale (1994), p. 119 ss. Ambos tipos de unidad significativa no están, sin más, contrapuestos, sino que la unidad por sucesión debe verse como una especie del modelo de unidad de significación focal, que, además de la dependencia de diversos términos respecto de uno considerado básico, involucra también la existencia de relaciones de dependencia entre los términos considerados derivados o secundarios. Véase Robin (1908), p. 168 ss. nota 172, III-V.

11. La traducción está tomada de Vigo (1995), p. 52, con leves retoques.

referencia a una *única naturaleza*[12]. En tal sentido, ejemplos como los de *Fís.* III 7 y IV 11 pueden considerarse como casos peculiares de aplicación del tipo de prioridad reconocido en *Met.* V 11, 1018b37-1019a1, según el cual, entre las propiedades pertenecientes a objetos que mantienen entre sí relaciones de prioridad, son primeras o anteriores aquellas correspondientes a los objetos considerados primeros o anteriores. Esto significa que en el plano de las propiedades o atributos vienen a reflejarse las relaciones de prioridad existentes entre los objetos a los que tales propiedades pertenecen[13].

Ahora bien, esta forma de consideración aporta una nueva dimensión explicativa que la hace especialmente fecunda, por cuanto atiende no sólo a las relaciones de prioridad existentes entre diversas cosas, sino también a aquellas existentes entre sus correspondientes propiedades o, más precisamente, entre los diversos significados que una 'misma' propiedad adquiere en su aplicación a dichas cosas. En efecto, en casos como éstos no sólo podemos atender a las relaciones de dependencia que, por así decir, *en el plano vertical* mantienen entre sí los diferentes objetos o dominios considerados (*vgr.* magnitud espacial, movimiento y tiempo) y sus respectivas propiedades (*vgr.* continuidad y sucesividad), sino que estamos, a la vez, en condiciones de tomar en consideración también las relaciones que *en el plano horizontal* cada una de esas propiedades mantiene con los objetos o dominios a los que se aplica y atribuye, como un predicado a su correspondiente sujeto. Esta doble dirección en la consideración hace posible que, a la vez que un esquema de prioridad, apliquemos a los términos considerados también un esquema de analogía, con el siguiente resultado: mientras que el esquema de prioridad pone de manifiesto cómo la posibilidad de atribuir determinadas propiedades a ciertas cosas *está fundada en* y *depende*, en cierto sentido, *de* la relación que esas cosas man-

12. Las palabras ὡς μία τις φύσις no indican aquí, a diferencia de lo que ocurre en *Met.* IV 2 (cf, 1003a34, 1003b6, 14), un caso de unidad πρὸς ἕν, sino que retoman la expresión ταὐτόν de 207b21, que alude, más bien, a la sinonimia, en el sentido definido en *Cat.* 1, 1a6-12.

13. La forma de prioridad considerada en *Met.* V 11, 1018b37-1019a1 puede formularse del siguiente modo: dados dos objetos cualesquiera *A* y *B*, y dos propiedades cualesquiera *a* y *b*, pertenecientes, respectivamente, a uno y otro objeto, ocurrirá que si *A* es, en algún sentido, anterior a *B*, entonces *a* será anterior a *b*, en el mismo sentido. El ejemplo de *Met.* V 11 es la anterioridad de 'recto', como propiedad de la línea, respecto de 'liso', como propiedad de la superficie. En el presente caso, la diferencia estriba en que no se trata aquí de las relaciones de prioridad entre dos o más propiedades diferentes entre sí, sino entre las diferentes significaciones funcionales de *una misma* propiedad, en tanto es aplicable en diferentes dominios vinculados entre sí por determinadas relaciones de prioridad.

tienen con otras a las que las propiedades en cuestión se atribuyen por sí mismas, la relación de analogía posibilita, por su parte, que, atendiendo a la vinculación existente entre cada objeto o dominio considerado y sus respectivas propiedades, pongamos de manifiesto la correspondencia estructural que los dominios derivados exhiben respecto del considerado básico. Este tipo de casos muestra hasta qué punto los esquemas de prioridad y de analogía son perfectamente compatibles y pueden aplicarse con gran provecho de modo conjunto, en la elucidación de complejas articulaciones ontológicas[14].

En suma, puede considerarse que, desde el punto de vista de su estructura, el argumento desarrollado en *Fís.* IV 11, 219a10-21 es resultado de la aplicación conjunta de dos esquemas conceptuales solidarios.

Por una parte, 1) por recurso a un esquema de prioridad y a un modelo de homonimia no accidental se establece que tanto en el caso del movimiento como, *a fortiori*, en el caso del tiempo, la posibilidad de atribución de propiedades como continuidad y sucesividad sólo puede explicarse en virtud de la intrínseca dependencia que, inmediata o mediatamente, ambos exhiben respecto de la magnitud espacial, la cual constituye el único ámbito en que puede hablarse de continuidad y sucesividad *en sentido propio y sin referencia a otra cosa.* Si hay, por tanto, una continuidad y una sucesividad en el tiempo, es porque las hay *primero* en el movimiento, y si las hay en el movimiento, es porque las hay *ante todo* en la magnitud espacial.

Por otra parte, 2) en virtud del establecimiento de una relación de analogía entre los términos considerados, el argumento pone de manifiesto que sólo podemos acceder a la estructura de los dominios del movimiento y del tiempo, y comprender adecuadamente el significado que propiedades como continuidad y sucesividad pueden tener en ellos, *si nos valemos, como clave de interpretación, de las relaciones estructurales que caracte-*

14. La aplicación de un esquema de analogía no sólo no excluye la existencia de relaciones de prioridad entre los términos considerados, sino que para ser filosóficamente fecunda parece, más bien, presuponerla de alguna manera. En efecto, sólo la existencia de ciertas relaciones de prioridad, sean éstas expresables por un modelo dc unidad πρὸς ἕν o bien de unidad τῷ ἐφεξῆς, nos habilita para valernos de las características del dominio considerado básico como clave de interpretación de las características correspondientes a los dominios secundarios o derivados, de un modo que no resulta puramente metafórico. Para este punto, véase las excelentes observaciones de Aubenque (1962), p. 202 ss., esp. 205 s. Para una ilustración esquemática del conjunto de relaciones que tiene en vista Ar. en la aplicación del modelo conjunto de unidad por sucesión y unidad de analogía a los dominios de espacio, moviemiento y tiempo, véase también abajo Capítulo VII, p. 232.

rizan el dominio de la magnitud espacial y del significado funcional que las mencionadas propiedades tienen en ese dominio.

En otros términos, esto significa que sólo podemos comprender adecuadamente el significado de las proposiciones en que atribuimos propiedades como continuidad y sucesividad a sujetos tales como el movimiento y el tiempo sobre la base de las proposiciones análogas referidas a la magnitud espacial.

El resultado de esta línea de argumentación consiste en el establecimiento de una correlación o paralelo estructural entre los dominios del tiempo y el movimiento, por un lado, y el dominio, considerado básico, de la magnitud espacial, por el otro. Esta elaborada concepción constituye, sin duda, uno de los elementos nucleares en la teoría aristotélica del tiempo, y provee también la base sobre la cual proceden las indagaciones acerca de la estructura del movimiento y el tiempo, como modos del continuo, desarrolladas en *Fís.* VI[15].

3. El concepto de magnitud y el caso del movimiento cualitativo

Ahora bien, si la interpretación ofrecida es correcta, y si hay, por consiguiente, en la argumentación de Ar. el establecimiento de una derivación o dependencia como la señalada, habrá que asumir que el conjunto de relaciones establecidas en 219a10-21 entre magnitud espacial, movimiento y tiempo, pretende validez, de uno u otro modo, para *todas* las formas del movimiento y el cambio. En efecto, ésta es la única manera de legitimar en concreto el intento de derivación descripto, y de mostrar que puede dar cuenta exitosamente de los fenómenos, tal como se manifiestan en el ámbito espacio-temporal de nuestra experiencia inmediata.

A este respecto, surge, ante todo, una dificultad vinculada con el concepto de magnitud empleado en el argumento. Este concepto, introducido aquí sólo en la medida en que guarda relación con el movimiento, presenta dos posibilidades de interpretación, a saber: μέγεθος puede designar el sujeto mismo del cambio, es decir, el móvil, el cual, en tanto cuerpo ex-

15. Así lo ha señalado Hussey (1983), p. 142.

tenso, constituye por sí mismo una magnitud[16], o bien la 'extensión' o 'trayectoria' *sobre la cual* se produce el movimiento. Así planteada la alternativa, resulta poco menos que inevitable decidirse por la segunda posibilidad. En efecto, en la segunda sección del argumento se intercambian los términos 'magnitud' y 'lugar' (τόπος), lo que implica, indudablemente, una referencia a la trayectoria, y no al móvil del cambio (219a15-17)[17]. A ello se añade, además, el hecho de que la que alude a la trayectoria es la única significación del término μέγεθος que resulta compatible con el contexto inmediato[18]. Sin embargo, por obvia que pudiera parecer, esta interpretación no esta exenta de dificultades. Su principal problema consiste en que, al parecer, sólo podría aplicarse naturalmente al movimiento locativo, y, a lo sumo, hacerse extensiva derivadamente también al movimiento cuantitativo, en cuanto éste puede reducirse, desde el punto de vista físico, a una forma de movimiento locativo[19]. En cambio, la situación no parece ser la misma en el caso de aquellas formas de cambio que corresponden al movimiento genéricamente denominado cualitativo, ya que en este caso –podría objetarse– no hay, en rigor, una 'trayectoria' o 'magnitud *sobre la cual*' tenga lugar el movimiento, sino sólo la magnitud *del* móvil que oficia de sujeto del proceso. Pero, en tal caso, ¿cómo justificar para las formas del movimiento cualitativo una dependencia respecto de la magnitud espacialmente extensa?[20].

16. La identificación de σῶμα y μέγεθος es frecuente en la terminología de Ar., y puede decirse incluso que la significación principal de μέγεθος es precisamente la de σῶμα. Véase Bonitz (1870) 449a40-41.

17. Véase la expresión de Simplicio, *In Phys.* 710, 24: ἐπὶ μεγέθους ἡ κίνησις, y las indicaciones de Hussey (1983), p. 143.

18. En efecto, 1) la afirmación de 219a10-11, según la cual el movimiento comporta la estructura 'desde-hacia', constituye una alusión al hecho de que el movimiento involucra, como tal, una 'extensión' o 'trayectoria', de la cual los términos *a quo* y *ad quem* son los límites (cf., p. ej., *Fís.* V 1, 224b1; 2, 226b3; 6, 229b29-31; VII 7, 261a32 s.); 2) la aseveración de 219a11, según la cual toda magnitud es continua, viene a señalar que así también hay que representarse la magnitud extendida entre los términos *a quo* y *ad quem*; por último, 3) a *esta misma* magnitud tiene que referirse también la afirmación de 219a11-13, según la cual el movimiento sigue en su continuidad a *la* magnitud.

19. Cf. *Fis.* IV 4, 211a14-17. La αὔξεσις καὶ φθίσις es movimiento cuantitativo, pero en el sentido preciso que indica un cambio en la magnitud o dimensión dc un objeto corpóreo y, por ende, *espacialmente extenso*, y no como un mero incremento en la cantidad pura o matemática. De ahí que Ar. denomine a esta forma del cambio no sólo κίνησις κατὰ τὸ ποσόν, sino también, y de modo más preciso, κίνησις κατὰ τὸ μέγεθος (cf., p. ej., *Fís.* VIII 7, 260a26-28).

20. Omito aquí toda referencia al cambio sustancial, por cuanto ni la generación ni la corrupción de objetos sustanciales pueden ocurrir con independencia de cambios cualitativos, cuantitativos y locativos, sino que comportan procesos correspondientes a todas las formas del cambio

La discusión de este punto data en realidad de muy antiguo, y, en general, puede decirse que hay dos tipos básicos de respuesta a la dificultad, consistentes o bien en restringir el alcance del argumento aristotélico tan sólo al movimiento locativo, o bien en sostener que, al menos en cierto sentido, también el movimiento cualitativo involucra una 'magnitud *sobre la cual*' y exhibe, por tanto, cierta dependencia respecto de la magnitud espacialmente extensa[21]. Por mi parte, creo que hay fuertes razones para rechazar el primer tipo de respuesta. La primera y, tal vez, principal reside en que si sólo hay involucrada una 'magnitud *sobre la cual*' en el movimiento locativo, y si las propiedades del movimiento y del tiempo dependen, precisamente, de las de esa magnitud, entonces se seguirá que el tiempo –al menos, con las propiedades que nuestra representación inmediata le asigna– no será concomitante con todas las formas del movimiento, sino sólo con las del movimiento locativo. No es necesario señalar, sin embargo, que esta consecuencia resulta inaceptable, pues Ar. Afirma expresamente, en más de una ocasión, que el tiempo acompaña a *toda* forma de cambio[22]. Pero, además, la suposición de que sólo el movimiento locativo involucra una 'magnitud *sobre la cual*' resulta, tomada de modo irrestricto, simplemente contradictoria con expresas declaraciones de Ar. en otros contextos. Por lo pronto, en el pasaje antes citado referido a la noción de infinito Ar. vincula el concepto de 'magnitud *sobre la cual*' tanto con el movimiento locativo (κινεῖται) y cuantitativo (αὐξάνεται) como con el cualitativo (ἀλλοιοῦται) (*Fís.* III 7, 207b23 s.). Esto no deja dudas de que cuando se refiere a una 'magnitud *sobre la cual*' acontece el

accidental (cf. *Fís.* VII 3, 246a6-10). El cambio sustancial no puede distinguirse de los cambios accidentales meramente por el tipo de procesos involucrados, sino sólo en atención al hecho de si *uno y el mismo* objeto o sustrato percibido existe antes, después y a la vez que todas y cada una de las fases del cambio o no. Justamente porque la diferencia no puede reducirse al tipo de procesos involucrados, Ar. debe esforzarse muy particularmente por justificar la distinción entre cambio sustancial y cambios accidentales como la alteración (cf. *GC* I 4). Desde el punto de vista que aquí interesa, se puede considerar, pues, al cambio sustancial como un cambio de segundo nivel, que se da sobre la base de diferentes procesos, cada uno de los cuales corresponde a alguna de las formas del cambio accidental.

21. La dificultad es expresamente considerada por Simplicio, quien hace remontar la discusión hasta los propios discípulos de Ar., tales como Eudemo y Estratón. Véase Simplicio *In Phys.* 710, 18-712, 3. Por su parte, el propio Simplicio se muestra partidario de una solución del primer tipo (cf. 711, 28-34).

22. Cf., p. ej., *Fís.* IV 14, 223a14 s., 30-32. La dificultad no escapa a Simplicio, quien a fin de evitar que los alcances del argumento se apliquen sólo al movimiento locativo, hace suya la posición de Estratón, según la cual el movimiento posee continuidad *por sí mismo*, y no sólo derivadamente, a partir de la magnitud. Cf. *In Phys.* 711, 36-712, 3. Para la posición de Estratón y su polémica sobre el punto con Eudemo, véase 710, 33-711, 10.

movimiento y la considera como el dominio básico en el que se fundan las propiedades del movimiento y el tiempo, Ar. no pretende, en principio, limitarse al ámbito del movimiento locativo, sino que extiende la aplicación del concepto también a las formas del movimiento cualitativo.

Una cuestión ulterior es, por supuesto, *cómo* puede extenderse significativamente el concepto de 'magnitud *sobre la cual*' al movimiento cualitativo, puesto que las diferencias con las formas intrínsecamente espaciales del movimiento resultan notorias. A este respecto, la posición de Ar. consiste básicamente en que, aunque extensiva en cierta forma a todas las formas del movimiento, la distinción entre 'magnitud *del* móvil' y 'magnitud *sobre la cual*' no vale del mismo modo en todos los casos. De hecho, sólo en el movimiento locativo la distinción entre una magnitud propia *del* móvil y una magnitud *sobre la cual* tiene lugar el movimiento adquiere *significación real,* ya que el movimiento locativo es el único que, como tal, involucra las relaciones espaciales existentes entre *distintos* objetos corpóreos capaces de existencia independiente, esto es, entre el móvil, por un lado, y los cuerpos exteriores que lo contienen y proveen el marco locativo para su movimiento de traslación, por el otro. En el caso del movimiento cualitativo, en cambio, tal distinción no puede tener, por así decir, más que una *significación lógica,* que alude tan sólo a una doble consideración de un único y mismo objeto, que no es otro que el móvil del caso. En efecto, las determinaciones cualitativas carecen de existencia independiente y se dan siempre *en* un objeto sustancial determinado. En tal sentido, cuando acontece un cambio de esas determinaciones, podemos considerar al objeto en que se encuentran no sólo como el móvil o sujeto real del proceso, sino, al mismo tiempo, también como el 'lugar' y la 'magnitud *sobre la cual*' se verifica el cambio[23]. Se puede pensar aquí en un modelo de cambio cualitativo según el cual, en las sucesivas fases del cambio, la cualidad en cuestión va extendiéndose gradualmente y cubriendo una proporción cada vez mayor de la superficie del cuerpo afectado, a

23. Naturalmente, se trata aquí de dos significados de 'ser en' que Ar. distingue expresamente, a saber: aquel en que se dice que un objeto *está en* un lugar (cf. *Fís.* IV 3, 210a24), y aquel en que se dice que una propiedad o, en general, una determinación formal *está en* un objeto (cf. *Fís.* IV 3, 210a20 s. y, más precisamente, *Cat.* 2, 1a20-b9; *Met.* V 23, 1023a11-13). Sólo en el segundo sentido puede decirse que los objetos sustanciales constituyen el 'lugar' en el que se encuentran las propiedades y se verifican los procesos de cambio. Sin embargo, dado que los objetos sustanciales que pueden poseer propiedades y estar sujetos a procesos de cambio son, necesariamente, objetos espacialmente extensos, el modo de hablar que los describe como el 'lugar' en el que se dan las propiedades y los procesos no es meramente metafórico. Para la consideración de la sustancia como *locus* de los procesos, véase Anton (1957), p. 12 s., 25 s., *et passim*.

la manera de, por ejemplo, una tintura que vayamos extendiendo poco a poco sobre una pared hasta cubrirla por completo. Considerando las cosas de este modo, procedemos a una suerte de espacialización del movimiento cualitativo, de manera semejante a lo que hemos visto era posible respecto del movimiento cuantitativo: de esta suerte, la superficie del objeto considerado como el móvil del cambio provee, al mismo tiempo, una 'magnitud *sobre la cual*' el proceso tiene lugar, dotada de propiedades de continuidad y sucesividad análogas a las que presenta la trayectoria de un movimiento propiamente locativo[24].

Sobre esta base, puede sintetizarse la posición de Ar. diciendo que la diferencia entre el movimiento locativo y el movimiento cualitativo consiste en que al primero pertenece *por sí mismo* una 'magnitud *sobre la cual*', mientras que al segundo ésta pertenece sólo *por accidente,* es decir, *por causa del móvil.* Consecuentemente, otro tanto habrá que decir respecto de las propiedades del movimiento que, como continuidad y divisibilidad, Ar. espera poder derivar de las propiedades correspondientes a la magnitud espacial. Sólo el movimiento locativo involucra *por sí mismo* una 'magnitud *sobre la cual*' que es distinta de la magnitud del móvil, y que es *por sí misma* continua y divisible. En cambio, la continuidad y divisibilidad de una determinación cualitativa quedan siempre en dependencia de las propias del objeto sustancial al que tal determinación pertenece como una propiedad. De este modo, el movimiento cualitativo sólo poseerá continuidad y divisibilidad *por accidente,* esto es, *por causa del móvil,* el cual provee al mismo tiempo la 'magnitud *sobre la cual*' tiene lugar el cambio[25]. Esto explica el carácter paradigmático que adquiere el movimiento locativo, a la hora de exhibir las propiedades de la 'magnitud *sobre la cual*', y de mostrar sus relaciones con las correspondientes al movimiento y al tiempo.

Como puede verse, la posición de Ar. respecto de una posible aplicación del concepto de 'magnitud *sobre la cual*' en el caso del movimiento

24. Cf., p. ej., *Fís.* VI 4, 234b10-20; VI 9, 240a19-29. Véase también las observaciones de Hussey (1983), p. 143. Para algunas observaciones acerca de posibles vacilaciones en el empleo de este modelo por parte de Ar., véase Sorabji (1983), p. 411.

25. Cf., *GC* II 10, 337a25-33; *Fís.* VI 5, 236b2-8. Sin duda, la continuidad y la divisibilidad del móvil son presupuestos de todo movimiento y, por tanto, también del movimiento locativo (cf. *Fís.* VI 1, 231b18-232a17; VI 4, 234b10-235a13). La diferencia estriba, sin embargo, en que en el movimiento cualitativo no hay otro fundamento para la continuidad y la divisibilidad del movimiento que las propiedades análogas del móvil, y no las de una trayectoria distinta de éste. En atención a estas diferencias, Ross (1936), p. 64 habla, en el caso de los movimientos no locativos, de una '*quasi*-magnitud', sobre la cual tiene lugar el cambio.

cualitativo es elaborada, y nada ingenua. Con todo, la solución de Ar., con su estrecha asociación entre la 'magnitud *sobre la cual*' y la magnitud del móvil, no parece, en principio, tener en vista más que *una* de las posibles maneras de considerar el movimiento cualitativo, la cual no resulta aparentemente muy adecuada para dar cuenta de otros casos y otras formas de consideración de este tipo de cambios. En efecto, hemos visto que Ar. tiene en vista principalmente un modelo de cambio cualitativo en el que la superficie del objeto afectado provee, al mismo tiempo, la extensión que permite construir una trayectoria sobre la cual va extendiéndose el cambio en sus sucesivas fases. Sin desconocer su utilidad, este modelo no parece, sin embargo, poder dar cuenta, sin más, de *todos* los cambios cualitativos observables, pues no resulta, en principio, aplicable a aquellos cambios que mantienen una relación diferente o bien más laxa e indirecta con las superficies del cuerpo afectado por el proceso. De hecho, Ar. no lo considera aplicable a casos como el congelamiento del agua y, en general, a todos aquellos cambios que comprometen a un mismo tiempo la totalidad de una superficie o extensión dada[26].

Ahora bien, existe un segundo posible modelo para la aplicación de una noción de 'trayectoria' o 'magnitud *sobre la cual*' al movimiento cualitativo, el cual reviste un carácter cuando menos tan natural e inmediato como el anterior. De acuerdo con este segundo modelo, la 'magnitud *sobre la cual*' involucrada en el movimiento cualitativo podría representarse como un *continuum* de estados a través de los cuales transcurre, en sus sucesivas fases, el movimiento. Así, por ejemplo, cuando un hierro es puesto al fuego y va cambiando paulatinamente su coloración a medida que toma temperatura, podemos atender no ya al modo en que, eventualmente, cada uno de los cambios de color va extendiéndose por la superficie del hierro, sino, más bien, a las sucesivas tonalidades que van apareciendo y desapareciendo en una porción de su superficie arbitrariamente determinada *(vgr.* la parte más cercana a la llama), con cada fase de1 cambio. En tales condiciones, podemos describir naturalmente el proceso diciendo que *de* oscuro y casi negro el hierro cambió su color *hasta* casi blanco *pasando* sucesivamente *por* el rojo intenso, el amarillo rojizo, etc. Contra lo que podría objetarse, esta nueva descripción no consiste en una mera reducción

26. Aparte del ejemplo del congelamiento del agua (cf. *Fís.* VIII 3, 253b23-26), Ar. trata como cambio 'simultáneo' o 'en bloque' también el caso de la iluminación de una superficie (cf. *DA* II 7, 418b20-26; *Sens.* 6, 446a25-447a11; véase Ross [1936], p. 471). Para el cambio 'simultáneo' o 'en bloque' (γένεσις ἀθρόα), cf. *Fís.* I 3, 186a13-16; VIII 3, 253b25, y Bonitz (1870) 13a60-b4.

de tipo metafórico de un cambio genuinamente espacial o espacializable a un cambio de tipo cualitativo. Por el contrario, estamos aquí en presencia de una segunda posible forma de cambio cualitativo, como lo muestra el hecho de que para construir la trayectoria del proceso no necesitamos ya apelar a la correspondencia de las sucesivas fases del cambio con *diferentes* puntos o secciones de la superficie afectada: nos basta ahora con referir las diferentes fases a *un mismo y único* punto (o extensión) de la superficie para captar, en su aparición y desaparición, el sucederse de diferentes estados en ese punto. De acuerdo con esta manera de tratar los fenómenos, estaríamos ahora en presencia de una serie continua y sucesiva de estados, que proveería la 'trayectoria' o 'magnitud *sobre la cual*' se produce el cambio. Dada su aparente naturalidad, ha llamado la atención de los interpretes el hecho de que Ar. no recurra, en general, a este segúndo tipo de descripción del cambio cualitativo, ni al nuevo concepto de 'magnitud *sobre la cual*' involucrado en ella, y prefiera, en cambio, apelar a aquellos ejemplos en los que el cambio en cuestión resulta más fácilmente espacializable. En ocasiones, se ha intentado explicar esta circuístancia apelando al argumento de que, aparentemente, Ar. rechazaría la posible existencia de un *continuum* cualitativo, por no haber en el caso de cualidades como, por ejemplo, los colores más que un número finito de especies discernibles[27].

Aunque atinado en parte, este tipo de explicación parece pasar por alto un aspecto esencial para comprender la actitud de Ar. frente a la posibilidad de un *continuum* de cualidades, a saber: que dentro de cada una de esas especies, finitas en número, podemos admitir, al mismo tiempo, la existencia potencial de infinitas diferencias de *grado* o *intensidad,* al mar-

27. Así, p. ej., Sorabji (1983), p. 411, quien remite a *Sens.* 6. También Hussey (1983), p. 143 rechaza la posibilidad de un *continuum* cualitativo, pero la referencia a *Fís.* VI 4, 234b10-20 no permite fundar este rechazo, ya que el texto nada dice, hasta donde puedo ver, contra la posibilidad de una trayectoria de estados y parece, más bien, presuponerla. La sugerencia adicional de Hussey, según la cual una trayectoria así construida no poseería una métrica natural, en ningún modo obvio, es, con toda probabilidad, acertada. Pero esto tampoco dice nada todavía contra la posibilidad de describir el cambio cualitativo en los términos señalados, ni vale como una objeción de fondo en el presente caso, ya que el desarrollo de una métrica recíproca entre espacio, movimiento y tiempo no constituye un objetivo inmediato del argumento desarrollado en el pasaje, y sólo será temáticamente abordada en *Fís.* VI (véase abajo p. 105 ss.). En rigor, la única referencia a posibles pautas de medición recíproca tiempo y movimiento en las líneas 219a13 s. no sólo no juega ningún papel relevante, sino que, en rigor, complica la marcha del argumento, ya que pasa, sin más, por alto las diferencias de velocidad entre los movimientos (cf. Conen [1964], p. 33). El propio Hussey (1983), p. 146 no ve conexión con el desarrollo de ideas y piensa incluso que la sentencia está erróneamente desplazada a este lugar, a partir de una probable ubicación original en 219b1.

gen de si éstas resultan o no perceptibles para nosotros, y de que no dispongamos de nombres diferentes para designar a cada una de ellas[28]. El papel de esta noción de grado no debe ser dejado fuera de consideración, cuando se trata de dar cuenta de la posibilidad de un *continuum* cualitativo y, en general, de un movimiento según la cualidad[29]. Tampoco se trata, en mi opinión, de invocar aquí la tendencia que, como se ha mostrado, manifiesta Ar. en *Física* a relegar el cambio cualitativo y tratarlo como el mero emergente perceptible de una serie de procesos y movimientos de índole locativa, no directamente percibidos, a los cuales sería reductible[30]. Pues, más allá de toda posible reducción causal de los fenómenos percibidos a otros que operarían en su base, el caso es que si la concepción aristotélica pretende, ante todo, dar cuenta de los fenómenos, tal como éstos se manifiestan en la experiencia inmediata, entonces tendrá que hacer justicia, de uno u otro modo, al hecho de que, inmediata y regularmente, nos basta con percibir cambios cualitativos o de cualquier otra índole, para tener concomitantemente experiencia de la continuidad y del tiempo. En consecuencia, para nuestra discusión acerca de las relaciones entre los órdenes del

28. Tal es, a mi juicio, el significado de la posición desarrollada en *Sens.* 6, 445b20-446a20. En efecto, Ar. considera que *por sí mismos* los colores y las demás cualidades sensibles no constituyen un *continuum,* ya que, a diferencia de los genuinos *continua* (vgr. cuerpos, espacio y tiempo) *están divididos en especies,* y éstas deben ser finitas en número, si están comprendidas entre dos extremos dados (cf. *APo* I 19, 82a21-35; I 22, 84a29 s.; citados por Ross [1955], p. 221). Así, p. ej., en el caso de los colores sólo hay seis especies discernibles entre los extremos del blanco y el negro (cf. *Sens.* 4, 442a17-25). Pero esto *–pace* Sorabji (1983), p. 411 y Ross (1955), p. 221– no quiere implicar que toda continuidad quede, sin más, excluida del dominio de las cualidades, pues la continuidad no es asunto de mera divisibilidad lógica, sino siempre de divisibilidad real (para este punto, cf. las observaciones de Wieland [1962], p. 285 ss.). Por el contrario, Ar. se esfuerza por mostrar que, consideradas ya no como especies lógicamente discernibles, sino, más bien, como propiedades de objetos corpóreos, todas las determinaciones cualitativas sensibles (*vgr.* colores, sonidos, olores) constituyen magnitudes intensivas, que, aunque comprendidas entre dos extremos contrarios, resultan, sin embargo, potencialmente divisibles *ad infinitum*, en virtud de sus diferencias de grado, aun cuando *de hecho* (*i. e.* actualmente) éstas resulten imperceptibles para nosotros a partir de cierto momento, en razón de la pequeñez del intervalo que las separa y de la limitación en el rango de los órganos sensoriales (cf. *Sens.* 6, 445b29-446a20). En este mismo sentido parece señalar también la cauta expresión de *Met.* X 5, 1050a24-30, según la cual los colores comprendidos entre el blanco y el negro son *en cierto sentido* (πως) limitados en número. Por último, también en el tratamiento de *Cat.* 8 parece estar presupuesta la oposición entre divisibilidad lógica y real, ya que, con respecto a la aplicación del grado en el ámbito de la cualidad, Ar. señala que es dudoso que ella sea posible con referencia a cualidades tomadas en abstracto (*vgr.* 'justicia', 'salud'), pero que indudablemente lo es en caso de ser éstas consideradas como predicados y en relación con los sujetos a los que se atribuyen (*vgr.* 'más justo que...', 'más sano que...', etc.) (cf. 10b26-11a14).

29. Cf., p. ej., *Fís.* V 2, 226b1-8; *EN* X 3, 1173a23-28.

30. Así lo ha señalado Morrow (1969), p. 162 s. Para un intento de solución dentro de esta línea argumentativa, cf. Sorabji (1983), p. 411.

espacio y del tiempo, mucho más importante resulta intentar responder a la cuestión de si es posible señalar algún modo en que esta segunda manera de considerar el movimiento cualitativo, basada en la admisión de un *continuum* cualitativo como 'trayectoria', pueda resultar compatible con la intención general de Ar. en el argumento. En tal sentido, creo posible sugerir que hay, al menos, un aspecto que pone de manifiesto, incluso en estos casos, el carácter básico del orden espacial. Este aspecto concierne a la distinción entre un orden de la sucesión y un orden de la permanencia, y a sus mutuas relaciones.

4. ΘΕΣΙΣ Y ΤΑΞΙΣ, PERMANENCIA Y SUCESIÓN

Según se dijo, en el argumento de *Fís.* IV 11, 219a10-21 Ar. intenta establecer una relación de dependencia entre los dominios de la magnitud espacialmente extensa, el movimiento y el tiempo, tal que las propiedades de continuidad y sucesividad correspondientes a los dos últimos se conciben como derivadas o dependientes de las correspondientes a la magnitud espacial. Ahora bien, el examen llevado a cabo mostró que esto parece poder comprenderse sin mayores dificultades en el caso de aquellos movimientos que o bien son de índole esencialmente locativa, o bien pueden describirse en términos de movimiento locativo. Así, para recurrir a un ejemplo preferido por Ar., cuando vemos que Corisco se desplaza desde el Liceo hasta el ágora, a través de la infinita multiplicidad de puntos que podemos señalar en el espacio que media entre los lugares de partida y llegada, y decimos –tácita o expresamente– 'ahora, aquí'... 'ahora, allí'... 'ahora, allá'... etc., entonces hacemos corresponder con cada segmento de la extensión espacial recorrida una fase o momento del movimiento y, sobre esta base, también un lapso del tiempo total en el que se desarrolla el proceso. Sin embargo, la posibilidad de una correspondencia de esta índole está fundada en el hecho de que los diversos segmentos demarcados en la extensión espacial, por un lado, y los puntos de los que nos valemos como límites para demarcarlos, por el otro, mantienen entre sí ciertas relaciones de anteroposterioridad, respecto de las cuales las relaciones que mantienen entre sí las fases del movimiento y los lapsos correspondientes resultan análogas. A esto se refiere Ar. cuando en el segundo momento de la

argumentación establece que lo anterior y posterior corresponde primariamente al dominio de las relaciones espaciales y, sobre esta base, también al movimiento y al tiempo, aunque de modo derivado (219a14-19). La razón de que las relaciones espaciales aparezcan como básicas consiste, sin duda, en que sólo en ese dominio pueden ser definidas *por su posición* (τῇ θέσει) relativa[31].

Esta noción de 'posición' o θέσις debe considerarse aquí en toda su importancia, ya que con su introducción Ar. apunta a la oposición establecida en otros contextos entre θέσις y τάξις. Según esta oposición, mientras que a la magnitud y al orden espacial corresponde la 'posición' o θέσις, a dominios como los del movimiento y el tiempo sólo puede concederse un cierto 'ordenamiento' o τάξις. La diferencia estriba en que sólo en el dominio de la magnitud y las relaciones espaciales las diversas partes y los diversos términos considerados pueden mantener entre sí relaciones determinables *por sí mismas*, en tanto dichas partes o términos *son coexistentes y permanecen* unos junto a otros. En los dominios del movimiento y el tiempo, en cambio, sólo tenemos fases o partes *sucesivas*, y *no permanentes*[32]. De este modo, el paso de la 'posición' o θέσις al 'ordenamiento' o τάξις no consiste sino en el paso del orden de la *simultaneidad* y la *permanencia* al orden de la pura *sucesividad.* Desde este punto de vista, puede decirse que en la medida en que Ar. intenta establecer una dependencia de movimiento y tiempo respecto de la magnitud espacial, lo que está aquí señalado es, en definitiva, la dependencia de todo orden de sucesión respecto de un orden de permanencia. El espacio, en efecto, ofrece el marco permanente de una extensión continua y, por lo tanto, potencialmente divisible *ad infinitum,* cuyas partes y secciones el móvil actualiza *sucesivamente*, a lo largo de cada una de las fases comprendidas por su movimiento sobre esa magnitud. Así, es en virtud de una analogía respecto

31. Para la anterioridad locativa, cf. la definición de *Met.* V 11, 1018b12-14, según la cual es anterior en el lugar aquello más cercano a un centro de referencia determinado o bien por naturaleza (*vgr.* el centro o el extremo del universo) o bien por un objeto tomado al azar. Tratándose aquí del espacio físico y del movimiento natural, no hay duda de que el caso es el primero, de modo que se trata de 'posiciones' fijadas por naturaleza (cf arriba nota 1). En esta representación de un espacio con posiciones naturalmente determinadas reside una de las características básicas de la concepción aristotélica del devenir natural, que la distingue fundamentalmente de las concepciones mecanicistas de la Modernidad. Para este punto, véase las interesantes observaciones de Böhme (1974), p. 171 s.

32. Cf. *Cat.* 6, 5a15-37. Como ejemplos de θέσις Ar. menciona la relación existente entre las partes de la línea, la superficie, el sólido y el espacio. Son, en cambio, ejemplos de τάξις las relaciones entre las partes del número, del tiempo y del discurso.

del orden y las relaciones que las partes y secciones de la magnitud espacial exhiben, en el ámbito de la simultaneidad y la permanencia, como pueden establecerse las relaciones existentes entre las fases sucesivas del movimiento y entre las partes del tiempo[33]. En esto consiste, sin duda, el núcleo mismo de la concepción aristotélica acerca de las relaciones entre espacio, tiempo y movimiento, y el fundamento de la posibilidad de una métrica natural del tiempo, a partir del movimiento de los objetos corpóreos en el espacio.

Sin embargo, desde este mismo punto de vista puede darse también una respuesta satisfactoria a la cuestión de una posible dependencia de las propiedades del movimiento y el tiempo respecto de la magnitud espacial, incluso para el caso de aquellos movimientos que, como las formas del movimiento cualitativo antes consideradas, no resultan espacializables en el mismo sentido que los demás movimientos. Esta respuesta consiste, básicamente, en atenerse a la oposición sucesión-permanencia y señalar que tampoco es posible acceder a los sucesivos estados o fases de un proceso de cambio cualitativo y determinarlos como tales, ni, *a fortiori*, acceder a los lapsos o segmentos temporales correspondientes a ellos, *sin presuponer la referencia a los objetos sustanciales situados en el espacio y a sus relaciones de coexistencia.* En efecto, sólo en virtud de su común referencia a un mismo y único objeto sustancial como *sujeto real* y, a la vez, *lugar* del proceso pueden diferentes determinaciones cualitativas resultar unificadas en calidad de fases o momentos comprendidos en un proceso de cambio unitario, y considerarse así como *estados sucesivos* dentro de dicho proceso. Privada de esta referencia común, en cambio, una multiplicidad de determinaciones cualitativas sólo podría representarse como dispersa en los infinitos puntos discernibles en el espacio, y dentro del horizonte de la pura simultaneidad[34]. A su vez, en la medida en que toda identificación de un objeto sustancial como 'lugar' para un proceso de cambio presupone, al mismo tiempo, cierta consideración del conjunto de relaciones que ese objeto, tomado como centro de referencia, mantiene con otros ob-

33. En este sentido, cf. las analogías desarrolladas, p. ej., en *Fís.* IV 11, 220a4-21 y, más ampliamente, en VI 1, 231b18-232a22, etc. Véase también Hussey (1983), p. 143 ss.

34. Esta argumentación apunta, en definitiva, a la doctrina según la cual todo movimiento o cambio comporta, a la vez, alteridad lógica o conceptual e identidad numérica o real (cf. la oposición entre ἓν ἀριθμῷ y δύο εἴδει/λόγῳ en, p. ej., *Fís.* VIII 8, 262a21; *GC* I 5, 320b14; I 8, 326b6; *DA* III 2, 427a2, 5), de suerte que, además de una multiplicidad de determinaciones que nacen y perecen en el proceso, involucra también un sustrato que permanece a todo lo largo de éste (cf. *Fís.* I 7, 190a31-b10; *Met.* VIII 1, 1042a32-b3, etc.). Dentro de *Fís.* IV 10-14, en esta misma dirección señala la oposición entre ὅ ποτε ὄν y τὸ εἶναι (cf. 219a19-21; véase arriba nota 1).

jetos en el espacio, puede decirse que, por implicación y de modo mediato, también en estos casos está presupuesto el marco permanente provisto por el conjunto de los objetos espaciales y sus relaciones de coexistencia en el espacio.

Es cierto, por último, que una solución de este tipo, aplicada a las formas no espacializables del movimiento cualitativo, no permite establecer para esas formas del cambio relaciones métricas del tipo de las que facilita la consideración del movimiento estrictamente locativo. Y así parece reconocerlo el propio Ar. en algunas escuetas indicaciones[35]. La razón es que en estos casos, a diferencia de lo que ocurre con el movimiento locativo, no tenemos ante nosotros la totalidad de la trayectoria del cambio, sino sólo aquella parte que corresponde, en cada caso, a la fase presente de éste[36]. En tal sentido, el desarrollo de una métrica específica para este tipo de movimientos tendrá que basarse en el recurso mediato o inmediato, por vía comparativa, a formas correlativas del movimiento espacial, que puedan proveer un adecuado patrón de referencia. Con todo, si en la búsqueda de un conjunto de relaciones métricas reside el objetivo *de máxima* de la concepción aristotélica de las relaciones entre tiempo y espacio, parece, sin embargo, posible afirmar que la interpretación aquí propuesta permite alcanzar el objetivo *de mínima* presupuesto por el anterior, a saber: el de poner de manifiesto que no puede, en general, representarse un orden de la sucesión –esté o no dotado de una métrica natural propia–, sin presuponer la referencia al orden de la coexistencia y de la permanencia provisto por la espacialidad.

35. Cf., p.ej., *Fís.* IV 14, 223b18-21, y también VIII 9, 265b11-16.

36. Véase las observaciones de Bröcker (1974), p. 96.

CAPÍTULO IV

EL CONCEPTO DE VERDAD TEÓRICA EN ARISTÓTELES. INTENTO DE RECONS-TRUCCIÓN SISTEMÁTICA

1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo intentaré una reconstrucción de la concepción aristotélica de la verdad en su dimensión puramente teórica, apuntando, ante todo, a los aspectos lógicos y ontológicos presentes en la concepción aristotélica de la verdad del enunciado. Entre las motivaciones fundamentales del trabajo se cuenta la intención de mostrar en qué medida la versión aristotélica de la concepción adecuacionista de la verdad, la cual se orienta básicamente a partir de la estructura del enunciado predicativo de la forma S-P, está en directa conexión con la concepción ontológica de base desarrollada por Ar.

Desde este punto de vista, intentaré mostrar de qué modo la elucidación de la estructura de la verdad del enunciado conduce en Ar. a la introducción de un concepto de verdad más primitivo, de corte pre-proposicional, que apunta a la exitosa identificación y clasificación de objetos, por medio del empleo designativo de los correspondientes términos. Este concepto más primitivo de verdad debe caracterizarse como pre-proposicional, en la medida en que da cuenta de una condición del enunciado dotado

de significado y, con ello, también de su verdad, entendida en términos de adecuación.

En primer lugar, discutiré la concepción aristotélica de la verdad del enunciado, prestando atención no sólo a su caracterización expresa, sino también a sus condiciones y sus consecuencias inmediatas. Luego, consideraré algunos aspectos de la relación entre verdad y ser, tal como la tematiza Ar., y ello en la medida en que dichos aspectos resultan de interés para dar cuenta de su concepción de la verdad del enunciado. Finalmente, ofreceré una interpretación de la concepción de la verdad pre-proposicional, presentada en *Met.* IX 10. En atención al hecho de que en la tematización de la noción de verdad Ar. se orienta fundamentalmente a partir de la verdad del enunciado, la introducción de este concepto de verdad pre-proposicional aparece, en primera instancia, un tanto sorprendente. Más allá de ello, intentaré mostrar que no se trata aquí de una inconsistencia, sino, más bien, de una exigencia necesaria dentro del conjunto de la concepción aristotélica.

El presente trabajo es parte de un intento más amplio, destinado a reconstruir como un todo coherente las diferentes perspectivas que ofrece el tratamiento aristotélico del fenómeno de la verdad. En el marco de dicho intento, debe considerarse también, desde luego, la dimensión práctica del concepto de verdad, una dimensión para la cual Ar. mostró una sensibilidad mucho mayor que la mayoría de los pensadores posteriores. Espero poder hacer justicia a esa dimensión, a menudo pasada por alto, en otro trabajo[1].

1. Véase abajo Capítulos X y XII. Una exposición de conjunto de la concepción aristotélica de la verdad se encuentra en Maier (1896), p. 5-40. El tratamiento de Calogero (1927), cap. 2 ofrece todavía aspectos de interés. Entre los trabajos más recientes hay que mencionar, sobre todo, la breve, pero instructiva discusión de Tugendhat (1966), que ofrece también algunas observaciones referidas a la dimensión práctica de la noción de verdad. En lo que concierne al concepto de verdad teórica, hay que remitir también a Wilpert (1940), de Rijk (1952) y, más recientemente, Whitaker (1996), p. 25-34. Para el difícil texto de *Met.* IX 10, junto a los comentarios de Bonitz (1846), Ross (1924) y Burnyeat *et alii* (1984), hay que mencionar también la interpretación de Oehler (1962), no siempre tenida debidamente en cuenta. Después de Oehler, también Aubenque (1979) y Berti (1978) han ofrecido buenas discusiones de la concepción de Ar. en *Met.* IX 10. Desde el punto de vista de la doctrina clásica de los trascendentales, Bärthlein (1972) ofrece una detallada discusión de los textos relevantes para la noción de *veritas trascendentalis*. El concepto de verdad práctica que remonta a Ar. ha jugado un papel importante, sobre todo, en la tradición de pensamiento vinculada con la obra de Tomás de Aquino y, de otro modo, también en Heidegger y sus seguidores. Entre estos últimos se puede mencionar a Ulmer (1953), que toma el concepto de verdad como hilo conductor para su interpretación de la concepción aristotélica de la τέχνη. Véase Ulmer (1953), esp. p. 32-52, 80-126. Para el concepto de verdad práctica en general, y también en conexión con Ar., véase las valiosas e instructivas discusiones en Inciarte (1974), (1985) y (1986).

2. La verdad del enunciado

2.1. *Delimitación del ámbito de referencia de la verdad entendida como adecuación*

En diferentes lugares de *DI* Ar. menciona determinadas condiciones que debe satisfacer una configuración lógica para poder ser verdadera o falsa, en el sentido de la verdad entendida como adecuación.

En el cap. 1 Ar. señala que tanto los pensamientos como las expresiones lingüísticas que los articulan no siempre resultan susceptibles de verdad y falsedad, sino sólo bajo ciertas condiciones (cf. 16a9-11). La primera condición que Ar. menciona consiste en el hecho de que la verdad y la falsedad quedan referidas a la composición (σύνθεσις) y la división (διαίρεσις), más precisamente, a la composición o la división de, al menos, dos términos dentro de un enunciado de la forma S-P (cf. 16a11-13). Esta primera condición puede ser denominada, en tal sentido, el *requerimiento de composición*. Según éste, sólo se puede hablar de verdad y falsedad con referencia a los enunciados predicativos, y no, en cambio, o, al menos, no en el mismo sentido, con referencia a términos tomados de modo aislado. En el sentido aquí relevante, términos como 'hombre' y 'blanco', tomados de modo aislado, es decir, sin consideración de su relación mutua en el marco de un enunciado, no son susceptibles ni de verdad ni de falsedad. Expresiones nominales simples sólo resultan susceptibles de verdad o falsedad, en el sentido aquí relevante, cuando entran en composición con un verbo y quedan vinculadas en un enunciado de la forma S-P (cf. 16a13-18)[2].

Los conceptos de composición y división remiten aquí, como es lo habitual, a la oposición entre el enunciado afirmativo y el enunciado negativo, tal como Ar. la tematiza posteriormente, en el cap. 6. Como enunciado afirmativo (κατάφασις) cuenta aquel que establece la pertenencia de algo a algo, mientras que el enunciado negativo establece la no pertenencia de

2. El ejemplo 'hircocervo' (τραγέλαφος) en 16a16 apunta, al parecer, a mostrar que, en primera instancia, ni siquiera la extensión vacía de un concepto puede considerarse como una suerte de falsedad de dicho concepto. En el sentido aquí relevante, sólo es 'falso' el enunciado que afirma la existencia del hircocervo, y no la expresión tomada de modo aislado. Para el uso del término 'hircocervo' como ejemplo de un concepto extensionalmente vacío, cf. *APr* I 38, 49a24; *Fís*. IV 1, 208a30 s. Véase también Ackrill (1963), p. 114 *ad DI* 1, 16a19; Weidemann (1994), p. 156 *ad* 16a16 ss.

algo a algo, es decir, la separación o división de algo respecto de algo (cf. 17a25 s.). Esto corresponde, según se dijo, al uso aristotélico habitual de las expresiones 'composición' y 'división'. En la fórmula 'requerimiento de composición' empleada arriba se emplea, en cambio, la expresión 'composición' en un sentido diferente y más amplio, que designa, en general, el enlace de dos o más términos en un enunciado de la forma S-P, sea éste afirmativo o negativo. Afirmación y negación son, pues, especies del tipo de enlace que designa la expresión 'composición', empleada en este sentido amplio. Este significado amplio del término no es el habitual, pero Ar. mismo lo emplea en otro contexto[3].

El requerimiento de composición constituye una condición necesaria, pero no suficiente, para la delimitación del ámbito de referencia de la verdad entendida como adecuación. A este primer requerimiento se añade en *DI* otros dos, que trazan límites aún más estrechos a dicho ámbito de referencia. Estos requerimientos adicionales conciernen al modo en que tiene lugar el enlace de los términos S y P por medio del verbo. El primero de ellos es introducido en el cap. 4, y se refiere al modo verbal, a saber: el enlace de S y P sólo puede ser verdadero o falso allí donde el verbo está en modo indicativo, y no en alguno de los restantes posibles modos verbales griegos, tales como imperativo, subjuntivo u optativo. De este modo, quedan excluidos del ámbito de referencia de la diferenciación veritativa aquellas oraciones no indicativas que expresan deseos, ruegos, órdenes, etc. Para la clase de las oraciones en indicativo que resultan susceptibles de ser verdaderas o falsas Ar. introduce la denominación de 'enunciado declarativo' o 'apofántico' (λόγος ἀποφαντικός) (cf. 16b33-17a7). Como se sigue de un pasaje contenido en el cap. 5, la función característica de tales enunciados consiste en 'mostrar' o 'dejar ver' (δηλῶν), a través del enlace S-P, que algo pertenece a otra cosa o está separado de ella (cf. 17a15-22). Ahora bien, la aseveración de la pertenencia de algo (un predicado) a algo (un sujeto) sólo puede ser llevada a cabo allí donde el enlace de S y P está expresado por medio de verbo en modo indicativo. Los restantes modos verbales expresan, por cierto, un cierto enlace de los términos S y P, pero no llevan a cabo una genuina atribución del predicado al sujeto. En el carácter *apofántico* del enlace S-P reside, por tanto, un requerimiento de la aplicación de la diferenciación veritativa. Se puede

3. Para las equivalencias 'composición' = 'afirmación' y 'división' = 'negación', véase también *Met.* VI 4, 1027b17-27. En *DA* III 6 los términos se emplean de otro modo, en virtud del cual 'composición' se aplica tanto al enunciado afirmativo como al negativo, y lo mismo ocurre, aunque desde otro punto de vista, también con 'división'. Véase abajo p. 117 ss.

denominar a este requerimiento, según el cual sólo los enunciados dotados de genuina fuerza asertiva pueden ser verdaderos o falsos, el *requerimiento de apofanticidad*[4].

Un tercer requerimiento, que surge de la famosa discusión de los futuros contingentes en el cap. 9 de *DI*, concierne, por último, al tiempo verbal. La posición que Ar. fija en este texto implica, como es sabido, una limitación de la validez del así llamado principio de bivalencia, para el caso de los enunciados particulares referidos a eventos o hechos futuros contingentes. Ar. trata dichos enunciados como no susceptibles de ser considerados verdaderos o falsos. El conocido ejemplo de Ar. viene dado por el enunciado 'mañana habrá (no habrá) una batalla naval' (cf. 18b17-25 *et passim*)[5]. Esta limitación de la validez del principio de bivalencia no afecta, por cierto, a todos los enunciados sobre el futuro, y ni siquiera a todos los enunciados particulares. En efecto, Ar. admite que hay objetos particulares que existen necesariamente, como los astros. Con referencia a tales objetos se puede formular enunciados particulares que se refieren al futuro y que, sin embargo, son necesariamente verdaderos o necesariamente falsos. Un enunciado del tipo 'el sol saldrá mañana' debe contar, dentro de la concepción de Ar., *ya hoy* como necesariamente verdadero, de suerte que no resulta indecidible respecto de la alternativa 'verdadero'-'falso'. La limitación del ámbito de validez del principio de bivalencia afecta, pues, tan sólo a los enunciados particulares sobre aquellos eventos o hechos futuros que, según Ar., deben ser considerados como contingentes. Esto explica, probablemente, el hecho de que, en primera instancia,

4. El recurso de Ar. a los requerimientos de composición y apofanticidad muestra que en la reconstrucción de su posición se hace necesario introducir la noción de fuerza asertiva. No toda composición o división de sujeto y predicado, en el sentido del enlace positivo o negativo de los términos S y P, posee, como tal, fuerza asertiva. En efecto, también en el caso de las órdenes, los deseos, los ruegos, etc. se puede distinguir entre el enlace positivo y el enlace negativo de los términos S y P. En la noción de 'afirmación' van implicados habitualmente dos aspectos diferentes, que, desde el punto de vista sistemático, deben ser nítidamente distinguidos, a saber: el correspondiente al carácter positivo del enlace S-P, por un lado, y el correspondiente a la posesión de fuerza asertiva, por el otro. Composición hay en todo enlace de la forma S-P; fuerza asertiva, en cambio, sólo allí donde dicho enlace posee el carácter apofántico que le concede el verbo en modo indicativo.

5. Acepto la interpretación tradicional, según la cual la concepción aristotélica en *DI* 9 debe verse, en lo fundamental, como no determinista. Hintikka y seguidores han interpretado el texto, sin embrago, de modo tal, que implicaría la atribución a Ar. de una concepción determinista en el estilo de Diodoro Crono. En su pretensión general, esta interpretación ha sido, a mi modo de ver, convincentemente desarticulada. Para una defensa de la línea de interpretación tradicional, véase, p. ej., D. Frede (1970) y, más recientemente, van Rijen (1989), p. 104 ss.; Gaskin (1995), esp. p. 18-48.

Ar. no otorgue al tiempo futuro ninguna posición especial del modo indicativo y lo sitúe, sin más, junto a los restantes tiempos (cf. 5, 17a11 s.: τὸ ἔστιν ἢ ἔσται ἢ ἦν).

Desde el punto de vista sistemático, la decisión de limitar la validez del principio de bivalencia para el caso de los enunciados particulares referidos a eventos o hechos futuros contingentes puede explicarse por referencia a dos tipos de razones. En primer lugar, entra en juego aquí el aspecto temporal: tales enunciados se refieren a estados de cosas (todavía) no existentes, de modo que no hay (todavía) ningún hecho o evento que pudiera hacerlos verdaderos o falsos. A ello se añade que se trata aquí justamente de eventos o hechos contingentes, cuya ocurrencia no está necesariamente determinada por el estado (en cada caso) actual del mundo, de suerte que los correspondientes enunciados tampoco pueden ser hechos verdaderos o falsos de modo indirecto, es decir, por referencia a conexiones causales necesarias que involucran los eventos o hechos a los que se refieren[6]. Por estos motivos, Ar. considera a tales enunciados como indecidibles respecto de la alternativa 'verdadero'-'falso'. Esta no decidibilidad resulta aquí especialmente relevante, puesto que se trata de enunciados con verbo en indicativo, cuyo empleo trae necesariamente consigo una pretensión de verdad. En suma, el requerimiento aquí tematizado puede formularse del siguiente modo: entre los enlaces S-P dotados de carácter apofántico, sólo pueden contar como capaces de verdad o falsedad aquellos que resultan decidibles en su pretensión de verdad. Este último requerimiento puede, pues, denominarse el *requerimiento de decidibilidad*[7].

6. Wieland (1979), p. 30 s. llama la atención sobre la conexión sistemática que vincula la posición que Ar. fija en *DI* 9 con su peculiar concepción en torno a la relación entre estructuras causales y estructuras temporales, tal como ésta aparece elaborada en *APo* II 12. Según esta concepción, las relaciones causales aparecen como completamente determinadas sólo en una de las posibles direcciones temporales, a saber: sólo en la dirección que va desde el presente al pasado, pero no, en cambio, en la dirección que va desde el presente hacia el futuro. De este modo, a juicio de Ar., siempre resulta posible, dado un determinado hecho, remontarse inferencialmente a las condiciones o causas que explican su ocurrencia, mientras que, inversamente, no resulta posible derivar a partir de un conjunto de condiciones o causas dadas en el presente lo que se derivaría de ellas en el futuro. Véase también la excelente discusión de la concepción de *APo* II 12 en Wieland (1972). Para la conexión sistemática entre *DI* 9 y *APo* II 12, véase también las observaciones de Weidemann (2003), p. 316 ss., quien considera también las vinculaciones con la posición que Ar. elabora en *Met.* VI 3.

7. La referencia al requerimiento de decidibilidad podría provocar la impresión de una aproximación de la posición de Ar. a concepciones anti-realistas modernas, en la línea del intuicionismo. Sin embargo, se trataría de una impresión superficial y, en último término, errónea. En efecto, el alcance de la posición aristotélica es diferente, ya que Ar. no deriva, en general, de la indecidibilidad o la inverificabilidad del enunciado, en el plano epistémico, la imposibilidad de que éste sea, como

Los tres requerimientos comentados se ordenan en una secuencia de *sucesivas* limitaciones del ámbito de referencia de la verdad entendida como adecuación. Tomados en conjunto establecen, pues, que una configuración lógica dada sólo puede contar como capaz de ser verdadera o falsa, si cumple, al menos, los siguientes requerimientos: 1) que sea un enunciado de la forma S-P, 2) que el correspondiente enlace S-P posea carácter apofántico, y 3) que dicho enlace apofántico sea decidible en su pretensión de verdad, con arreglo a la alternativa excluyente 'verdadero'-'falso'.

2.2. *Caracterización de la verdad del enunciado*

En *Met.* Ar. proporciona dos caracterizaciones formales de la verdad del enunciado. La primera de ellas se encuentra en IV 7, 1011b25-27, y establece lo siguiente:

—*Def. 1*: a) verdadero es el enunciado que afirma que lo que es es, o bien que lo que no es no es;

b) falso es el enunciado que afirma que lo que no es es, o bien que lo que es no es.

La segunda caracterización es algo más compleja, y se encuentra en VI 4, 1027b20-23 y, de modo muy semejante, nuevamente en IX 10, 1051b2-5. Establece lo siguiente:

—*Def. 2*: a) verdadero es i) un enunciado afirmativo, si presenta lo compuesto como compuesto, y ii) un enunciado negativo, si presenta lo dividido como dividido;

tal, verdadero o falso. La posición de *DI* 9 establece, más bien, que allí donde no están dadas las condiciones *ontológicas* correspondientes, el enunciado resulta indecidible en sus pretensiones de verdad. Se trata en este caso de una indecidibilidad intrínseca, que se funda en la peculiar relación que el enunciado mantiene con el hecho al que refiere o pretende referir. Pero esto no implica, inversamente, negar la posibilidad de hablar de verdad o falsedad respecto de enunciados que, de modo circunstancial o permanente, no resultan verificables, en razón de determinadas condiciones *epistémicas*, y no ontológicas. En este caso la indecidibilidad no es intrínseca, sino extrínseca. Para las diferencias entre la concepción aristotélica y las modernas concepciones anti-realistas en la línea del intuicionismo, véase las muy buenas observaciones en Hafemann (1998), p. 251 ss.

b) falso es i) un enunciado afirmativo, si presenta como compuesto lo que está dividido, y ii) un enunciado negativo, si presenta como dividido lo que está compuesto.

Ambas caracterizaciones formulan la concepción clásica de la verdad como adecuación, pero sin introducir términos como 'adecuación' o 'concordancia', que, como se sabe, Ar. no emplea para definir la verdad[8]. Como acertadamente advierte Tugendhat, es precisamente la ausencia del recurso a tales expresiones lo que llevó a pensadores contemporáneos como Brentano y Tarski a preferir la formulación aristotélica[9]. Ahora bien, más allá del hecho observado, no puede haber serias dudas de que ambas caracterizaciones formales ofrecidas por Ar. no hacen sino expresar la intuición básica de la concepción clásica de la verdad, según la cual la verdad y la falsedad, como propiedades del enunciado, dependen de la relación que éste mantiene con el mundo real, concebido como una dimensión extralingüística y, en el caso del mundo físico, también extramental. Ar. da cuenta expresamente de esta intuición fundamental, cuando señala que el hecho al que el enunciado refiere es la causa de la verdad del enunciado o de la creencia que éste expresa, y no viceversa: la verdad del enunciado o la creencia por él expresada no es la causa de la existencia del hecho al que el enunciado se refiere (cf. *Met*. IX 10, 1051b6-9; *Cat*. 12, 14b18-22).

Pues bien, ¿cuál es la relación entre la dos caracterizaciones de la verdad del enunciado ofrecidas por Ar.? ¿Prefiere alguna de ellas o considera, mas bien, a ambas en pie de igualdad? Ar. mismo no provee una respuesta explícita a tales preguntas. Sin embargo, hay un cúmulo de elementos que hablan, a mi juicio, claramente en favor de una preferencia de *Def. 2* como caracterización oficial y definitiva de la verdad del enunciado, mientras que *Def. 1* debería verse sólo como instrumental y provisoria. Ya testimonia claramente en ese sentido el simple hecho de que Ar. no apele a *Def. 1* en el marco de una consideración temática del concepto de verdad, sino,

8. La formulación tradicional, que define a la verdad como una *adaequatio intellectus et rei*, procede originariamente de una interpretación del famoso pasaje de *DI* 1, 16a6 ss., en el cual Ar. caracteriza a los παθήματα τῆς ψυχῆς como ὁμοιώματα de las cosas. Pero ya Heidegger (1927), p. 214 llamó la atención sobre el hecho de que en dicho pasaje Ar. no pretende, en modo alguno, dar una definición de la verdad. La caracterización formal de la verdad que Ar. ofrece debe verse, por su parte, como el resultado de un desarrollo ulterior de los puntos de vista alcanzados ya por Platón. Véase esp. *Sofista* 262d-264a. Para una buena discusión de las principales interpretaciones de la noción de 'similitud' o 'asimilación' que Ar. pone en juego en *DI* 1, véase Araos San Martín (1999), p. 194-221, quien considera expresamente también la posición de Heidegger (cf. p. 210 ss.). Véase también Weidemann (1994), p. 134-151 *ad* 16a3-8; Whitaker (1996), p. 13-25.

9. Véase Tugendhat (1966), p. 251 s.

más bien, en el marco de una argumentación específica que apunta a un objetivo completamente diferente: la defensa del principio del tertium non datur. A ello se agrega, además, el hecho de que *Def. 1* no contiene ninguna referencia a las nociones de composición y división, de modo que no queda referida exclusivamente a enunciados de la forma S-P. En este sentido, *Def. 1* puede verse, por así decir, como más formal o más formalizada que *Def. 2*. Ello la hace preferible, desde el punto de vista de concepciones modernas en la línea de Tarski, aunque no resulte todavía lo suficientemente buena, precisamente por no estar suficientemente formalizada[10]. Sin embargo, Ar. habría tenido aquí, se puede suponer, la opinión exactamente opuesta. En efecto, todo indica que habría considerado *Def. 2* como preferible y más precisa, justamente en la medida en que queda expresamente referida a los enunciados de la forma S-P, a través de los conceptos de composición y división. Como se dijo, Ar. apela a *Def. 2*, y no a *Def. 1*, allí donde se trata de una consideración temática del concepto de verdad, tanto en *Met.* VI 4 como en IX 10. Esto cuadra muy bien con el hecho de que ya en el tratamiento de la verdad del enunciado en *DI* Ar. se orienta expresamente a partir de los enunciados de la forma S-P.

La orientación básica a partir de los enunciados de la forma S-P refleja, en el plano lógico, la decisión de Ar. por una ontología de cosas, en el sentido preciso de su concepción de corte sustancialista y esencialista. Decisiva es aquí la suposición según la cual la articulación ontológica básica de los hechos a los que se refieren los enunciados S-P resulta análoga a aquella que en el plano lógico queda representada por la estructura S-P. Tal articulación ontológica básica es la que corresponde a un objeto y sus correspondientes propiedades. Se tiene aquí, pues, una isomorfía estructural entre la articulación S-P del enunciado, por un lado, y la articulación ontológica objeto-propiedad, por el otro. Sólo *Def. 2* remite de modo expreso a tal isomorfía, y queda así referida a la distinción categorial entre cosas y propiedades, que resulta básica para una ontología del estilo de la de Ar. Por su parte, *Def. 1* no remite a la estructura S-P, y resulta así compatible con la adopción de modelos ontológicos y lógicos muy diferentes. Pues bien, si *Def. 2* provee realmente la caracterización de la verdad del enunciado que Ar. considera más precisa y preferible, entonces se puede afirmar que Ar. no tiene en vista una versión cualquiera, sino,

10. Como observa Tugendhat (1966), p. 251 s., la fórmula de Tarski según la cual '*p*' es verdadero si y sólo si *p*, puede verse como el resultado de una ulterior formalización de *Def. 1*, en el marco de la cual se deja de lado incluso la referencia a la oposición entre el enunciado afirmativo y el negativo.

más bien, una versión específica de la concepción adecuacionista, que apunta, de modo inmediato, a satisfacer las exigencias de una ontología de corte sustancialista y esencialista[11].

Si mi interpretación es correcta, la concepción aristotélica de la verdad de enunciado implica una asunción de isomorfía, en el sentido arriba indicado. En lo que sigue, abordaré determinados problemas conectados con la aplicación y la extensión de tal asunción de isomorfía. Primero discutiré cómo pueden explicarse, desde el punto de vista aristotélico, los casos del enunciado negativo y el enunciado falso. Posteriormente, consideraré el modo en que Ar. intenta hacer plausible una extensión de la asunción de isomorfía también al ámbito de las propiedades modales del enunciado.

2.3. *Composición, falsedad y enunciado negativo*

En la asunción de isomorfía entre la composición lógica S-P y la articulación ontológica objeto-propiedad, Ar. se orienta, en principio, a partir del caso del enunciado afirmativo verdadero. La aplicación del modelo explicativo así avistado al caso del enunciado negativo parece, a primera vista, menos plausible, ya que si se concede que no hay algo así como hechos negativos, al menos, no en el mismo sentido en que se dice que

11. En la opción por *Def. 2* Ar. muy bien podría haber considerado el hecho de que *Def. 1* resulta, en principio, compatible con modelos ontológicos que él mismo considera inaceptables. Ar. podría haber tenido en vista aquí, ante todo, concepciones atomistas, que, en el plano ontológico, parten de la admisión de hechos atómicos, no internamente analizables, y que, en el plano lógico, no se orientan, consiguientemente, a partir del enunciado de la forma S-P, sino, más bien, a partir de enunciados veritativo-existenciales del tipo 'ocurre (es el caso) que...', donde la cláusula introducida por 'que' remite a un hecho que sólo en la apariencia gramatical superficial queda expresado bajo la forma de la estructura S-P, pero que no posee como tal la articulación objeto-propiedad. La suposición de que Ar. podría haber tenido en vista este tipo de concepción no resulta demasiado aventurada, si se tiene en cuenta que ya Platón parece haber considerado la posibilidad de un modelo lógico-ontológico de este tipo (cf. *Teeteto* 159b ss.; véase la discusión en Liske [1988]). La mera orientación a partir del enunciado de la forma S-P no resulta, desde luego, simplemente equivalente con la decisión por una ontología sustancialista-esencialista en el estilo de la aristotélica. Pero constituye, sin duda, un paso necesario en la dirección que Ar. cree correcta. Un segundo paso, igualmente necesario, consiste en la identificación de los candidatos adecuados para desempeñar el papel de las entidades ontológicamente básicas, que, representadas por los correspondientes términos, ocupen el lugar del sujeto en los enunciados elementales de la forma S-P. Buena parte de los argumentos que Ar. desarrolla en textos como *Cat.* y *Met.* apunta, de hecho, a proveer criterios para la identificación de los genuinos sujetos ontológicos.

hay hechos positivos, no resulta inmediatamente claro qué pueda significar, en este caso, la asunción de isomorfía y, en general, la concepción adecuacionista de la verdad. Formulado de otro modo: ¿a qué se refiere un enunciado negativo verdadero? De modo análogo, también con referencia al enunciado falso se puede preguntar, en general, qué sentido tiene aquí hablar de composición lógica y cómo se debe explicar la falsedad del enunciado, en el marco de la concepción adecuacionista de Ar. Estas preguntas están conectadas, por lo demás, con la dificultad ya observada respecto del concepto de composición lógica, el cual combina habitualmente dos momentos o aspectos de significación que deben ser distinguidos: el referido al enlace positivo de los términos S y P en el enunciado, y el referido a la fuerza asertiva que posee dicho enlace[12]. Comienzo, pues, con una clarificación referida al modo en que Ar. habla de composición y división.

a) *Composición y división*

Ar. emplea las nociones de composición y división de dos maneras diferentes. En primer lugar, la oposición entre composición y división se refiere habitualmente, como se dijo ya, a la cualidad lógica del enunciado, es decir, remite a la diferencia entre el enunciado afirmativo y el negativo. Este empleo de los términos queda documentado, por ejemplo, en *Def. 2*. En segundo lugar, vimos ya, con ocasión de la discusión del requerimiento de apofanticidad, que la reconstrucción sistemática de la posición de Ar. hace necesaria la introducción de un concepto más amplio de composición lógica, que remite al mero enlace de los términos S y P en un enunciado, sin considerar el hecho de si se trata de un enunciado afirmativo o negativo. Éste es el sentido en que yo mismo he empleado el término 'composición', al hablar de un requerimiento de composición, que, como condición de la verdad del enunciado, vale tanto para los enunciados afirmativos como para los negativos.

Un escueto y, lamentablemente, bastante oscuro texto de *DA* III 6 parece confirmar que Ar. emplea ocasionalmente los términos 'composición' y 'división' en un sentido amplio, que cubre el campo de la totalidad de los enunciados de la forma S-P. En efecto, en las líneas 430b1-4 Ar.

12. Véase arriba nota 4.

afirma: i) que la falsedad, al igual que también la verdad, se da siempre (ἀεί) en la composición (ἐν συνθέσει), puesto que *en todo enunciado*, es decir, también en el negativo, los términos S y P entran en composición, de modo tal que, desde esta perspectiva, *todo* enunciado debe ser considerado como un caso de composición; inversamente, ii) que *todo* enunciado puede ser visto también como una división (διαίρεσις). El pasaje es, por cierto, muy breve, pero implica claramente una extensión del alcance de los conceptos de composición y división, de modo tal que cada uno de ellos ya no remite tan sólo al caso del enunciado afirmativo y negativo, respectivamente. Por el contrario, ambos son empleados ahora como modos de caracterizar, desde diferentes puntos de vista, la estructura de *cualquier* enunciado apofántico de la forma S-P, considerada como un todo, es decir, con prescindencia de la diferencia cualitativa entre afirmación y negación[13].

La pregunta es ahora en qué sentido todo enunciado S-P susceptible de ser verdadero o falso puede ser descripto tanto i) como un caso de composición cuanto ii) como un caso de división. Por una parte, i) en lo que concierne a la noción de composición, todo indica que el pasaje de *DA* III 6 remite, de modo conjunto, a los requerimientos de composición y apofanticidad. Que la verdad y la falsedad se dan sólo en la composición no quiere decir otra cosa, según esto, sino que todo enunciado, en la medida en que constituya una configuración susceptible de ser verdadera o falsa, debe enlazar dos términos de modo apofántico, a saber: de modo tal que el enlace (afirmativo o negativo) de S y P esté provisto con la correspondiente fuerza asertiva. En este preciso sentido, 'composición' remite, pues, al enlace de S y P que está efectivamente dotado de fuerza asertiva. Por otra parte, ii) en lo que toca a la noción de división, Ar, prácticamente no proporciona pista alguna en el texto acerca del modo en que debe ser entendida. La hipótesis más plausible parece ser que, en este peculiar empleo, 'división' remite simplemente a la *distinción funcional* del término S y el término P dentro del enunciado. Todo enunciado de la forma S-P puede ser descripto, según se dijo, como una composición, en la medida en que enlaza apofánticamente los términos S y P. De modo análogo, todo enunciado de la forma S-P puede ser descripto también como una división o separación, en la medida en que el enlace de S y P en una estructura uni-

13. Véase Hicks (1907), p. 514 *ad* 430b3-4. El ejemplo 'lo blanco es no blanco' de línea 430b2 no representa, al parecer, el caso del enunciado negativo como tal. Ar. parece tener en vista, más bien, el caso límite provisto por el enunciado autocontradictorio. Véase también Hamlyn (1968), p. 143 *ad loc.*

taria presupone siempre ya la distinción de ambos términos como componentes, en principio, independientes, dentro de una estructura más compleja que los contiene[14]. La posibilidad de enlazar un término S y un término P en un enunciado presupone que ambos términos estén ya disponibles, y que, al menos, en lo que respecta a su función dentro del enunciado, puedan ser considerados como diferentes el uno del otro. En este sentido, puede decirse que la composición presupone siempre ya la división o separación. Por otro lado, los términos individuales están destinados como tales a ser empleados en el enunciado y enlazados del modo requerido para ello. División y composición están siempre ya referidas la una a la otra. En esa medida, la estuctura del enunciado puede ser descripta como esencialmente 'sintético-diairética'[15].

La referencia a la estructura sintético-diairética del enunciado resulta importante también en relación con la asunción aristotélica de isomorfía entre la composición lógica S-P y la articulación ontológica objeto-propiedad. La composición lógica del enunciado debe, como se vio, reflejar la correspondiente articulación ontológica del hecho al que el enunciado se refiere. Pero, para ello, el hecho complejo 'objeto + propiedad' debe poder ser analizado adecuadamente en sus componentes. Esto implica que sus momentos constitutivos deben ser identificados e individualizados por medio de los términos que posteriormente han de representarlos en el enunciado de la forma S-P. Sin una exitosa identificación e individualización de los momentos constitutivos del hecho, a través de los correspondientes términos, no puede asegurarse la posibilidad de establecer una correlación isomórfica entre la composición lógica S-P y la articulación

14. Maier (1896), p. 25 ss. señala expresamente que en *DA* III 6 los términos 'composición' y 'división' adquieren una nueva significación, que debe ser nítidamente distinguida de la habitual, y llama la atención sobre las dificultades que se derivarían de pasar por alto la diferencia, sobre todo, en el caso del enunciado negativo. Sin embargo, su reconstrucción de la posición de Ar. se ve perjudicada por el hecho de que interpreta las observaciones contenidas en el pasaje como una referencia al proceso de la génesis psicológica del juicio, en la medida en que éste representaría un enlace de representaciones en el sujeto. Esta interpretación psicologizante no encuentra apoyo alguno en el texto aristotélico, y pasa por alto el hecho de que las nociones de composición y división siguen expresando, también en el contexto de *DA* III 6, requerimientos de carácter *lógico* que debe satisfacer una configuración capaz de ser verdadera o falsa, en el sentido aquí relevante de la noción de verdad y falsedad.

15. Heidegger (1925-26), p. 136 ss. y (1927), p. 159 ha enfatizado el hecho de que la estructura sintético-diairética debe verse como un momento constitutivo esencial del λόγος ἀποφαντικός, en la medida en que articula el fenómeno hermenéutico básico del 'algo como algo' (*etwas als etwas*). Para la recepción de la caracterización aristotélica del enunciado por recurso a los conceptos de σύνθεσις y διαίρεσις por parte de Husserl y Heidegger, véase ahora la discusión en Vigo (2002).

ontológica objeto-propiedad. En tal caso, no estarían garantizadas, por tanto, tampoco las condiciones semánticas para que el enlace S-P sea verdadero. Si fracasa completamente la función esencialmente referencial e identificatoria que cumplen, cada uno a su modo, los términos S y P, desaparece al mismo tiempo la posibilidad de que el enunciado correspondiente pueda contar como verdadero, pero también, según se verá, como falso, ya que no resulta posible asegurar su referencia a un hecho identificable, que pudiera hacerlo verdadero o falso.

En conexión con esto, hay que atender, sobre todo, a la doble función que cumple la identificación del objeto del enunciado por medio del término S. Esta doble función concierne i) a la distinción del objeto mentado respecto de todos los otros posibles objetos de referencia, y ii) a la distinción de dicho objeto respecto de sus propiedades. Dejando aquí fuera de consideración las diferencias semánticas y funcionales entre nombres comunes y nombres propios, así como entre enunciados universales, particulares y singulares, puede decirse, en general, que la exitosa identificación del objeto de referencia del enunciado por medio del término S constituye una condición necesaria de la posibilidad de que el enunciado sea verdadero o falso[16].

b) *El enunciado falso*

¿Cuál es ahora la situación relativa al enunciado falso en el marco de la concepción aristotélica y, especialmente, con vistas a la comentada asunción de isomorfía? Como se vio, Ar. caracteriza el enunciado falso como aquel que presenta lo compuesto como dividido o bien lo dividido

16. En *Met.* V 29, 1024b26-28 Ar. aclara que un predicado o bien una fórmula predicativa sólo puede ser verdadera con referencia a un determinado objeto. Ar. se refiere aquí tan sólo al caso de la definición, y emplea como ejemplo el caso de la definición del círculo, la cual es falsa con referencia al triángulo. El caso de la definición resulta aquí paradigmático, en la medida en que los predicados esenciales que entran en la definición y, más precisamente, la diferencia específica, sólo pueden ser predicados con verdad de la cosa por ellos definida, mientras que con referencia a todo otro tipo de objeto resultan necesariamente falsos. Sin embargo, la observación de Ar. puede ser aplicada, de otro modo, también al caso de los predicados no esenciales. En efecto, también los predicados accidentales de, p. ej., un hombre, tales como 'blanco' o 'culto', sólo pueden ser verdaderos, en cada caso, en referencia a determinados objetos, más precisamente, sólo en referencia a aquellos objetos que efectivamente poseen las correspondientes propiedades. Con referencia a otros objetos, en cambio, sólo pueden ser predicados con falsedad.

como compuesto. Esto implica que el enunciado falso fracasa a la hora de reflejar adecuadamente en el plano de la composición lógica, a través del enlace S-P, la articulación ontológica objeto-propiedad, constitutiva del correspondiente hecho. El enunciado es, pues, falso, cuando no reproduce del modo adecuado la estructura del correspondiente hecho, sea en el nivel formal de constitución, o bien en el nivel correspondiente a la determinación material de sus componentes. La pregunta es cómo puede ser esto, en general, posible, y qué estructura presenta la no adecuación que Ar. tiene en vista aquí. Para responder a esta pregunta, hay que atender nuevamente a la función que cumple el término S en la estructura del enunciado, en cuanto debe asegurar la identificación del objeto al que éste se refiere. Esta función identificatoria resulta aquí especialmente importante, pues la exitosa identificación del objeto constituye una condición necesaria no sólo de la verdad, sino también de la falsedad del enunciado.

Si la identificación del objeto del enunciado se lleva a cabo exitosamente, su verdad o falsedad dependerá de si el enlace S-P que el enunciado establece resulta o no congruente con la articulación ontológica del hecho correspondiente. Dicho de otro modo: la sola identificación exitosa del objeto del enunciado no garantiza todavía la verdad de éste, sino que su verdad o falsedad depende todavía de una condición adicional, a saber: cuál sea, en cada caso, el predicado que el enunciado enlaza con el objeto identificado por medio del término S. Tanto la verdad como también la falsedad del enunciado presuponen la exitosa identificación de su objeto de referencia. Ya el simple hecho general de que los predicados sólo pueden ser verdaderos o falsos con referencia a determinados objetos basta para poner de manifiesto que también la falsedad del enunciado presupone necesariamente la exitosa identificación del objeto de referencia. Un enunciado cuyo término S fracasa, sin más, en la identificación del correspondiente objeto no está siquiera en condiciones de ser considerado falso, sino que debe ser considerado, más bien, como indecidible, al menos, en principio, respecto de la alternativa entre verdad y falsedad.

Ar. pudo haber visto las cosas de este modo, como lo muestra ya, al menos, de modo indirecto, el hecho de que recurra en *DI* 9 al requerimiento de decidibilidad, en el sentido arriba comentado. Por medio de tal requerimiento, quedan excluidos del ámbito de aplicación del principio de bivalencia aquellos enunciados particulares que se refieren a eventos o hechos futuros de carácter contingente. La razón de fondo consiste en que, bajo tales condiciones, no es posible referir los enunciados a estados de cosas efectivamente existentes, que pudieran hacerlos verdaderos o falsos.

Como un peculiar subtipo dentro esta clase pueden clasificarse aquellos enunciados que se refieren a objetos particulares (todavía) no existentes. Así, por ejemplo, el enunciado 'X es/será feliz' puede contar como indecidible respecto de la alternativa entre verdad y falsedad, si ocurre que 'X' se refiere, por caso, a un individuo (todavía) no existente de la especie humana. En este caso, la indecidibilidad del enunciado está ontológicamente fundada. Algo análogo ocurre, sin embargo, también en aquellos casos en los que la indecidibilidad responde, más bien, a motivos epistemológicos. Tal es precisamente la situación allí donde la indecidibilidad se explica por el fracaso de la identificación del objeto de referencia del enunciado. Por ejemplo, si en una sala en la que sólo hay sillas un individuo X declarara 'la mesa es marrón', se tendría entonces buenas razones para tener por indecidible el enunciado, en lo que respecta a su verdad o falsedad, hasta tanto no se averigüe a qué se refería exactamente X con la expresión 'la mesa'. Supóngase ahora que el sujeto del caso explicara que por medio de 'la mesa' se refería a la silla que está en el rincón, la cual resulta ser, en realidad, verde, y no marrón. Una vez hecha tal aclaración, se podrá considerar decidible el enunciado y, a menos que haya dudas acerca del significado con que se ha empleado la expresión 'marrón', se lo tendrá claramente por falso. El ejemplo muestra en qué medida incluso la posibilidad de revelar como falso el enunciado depende de la exitosa identificación de su objeto. Desde este punto de vista, la oposición entre el enunciado verdadero y el falso no se puede comprender en términos de la diferencia entre lo que sería el éxito total y el fracaso total en las pretensiones del enunciado. El fracaso total en las pretensiones del enunciado no se corresponde con el caso de la falsedad, sino, más bien, con aquel caso en el cual no están dadas siquiera las condiciones semánticas mínimas para hacer decidible el enunciado en términos de la alternativa 'verdadero'-'falso'. Tal tipo de fracaso completo tiene lugar, entre otros casos, también allí donde la identificación del objeto del enunciado por medio del término S no es llevada a cabo de modo exitoso[17].

17. En *Met*. V 29, 1024b17-21 Ar. introduce el concepto de falsedad de la cosa (ὡς πρᾶγμα ψεῦδος), el cual es entendido, en términos estrictamente ontológicos, como la no composición de objeto y propiedad. Tal no composición puede ser ya i) necesaria (p. ej. entre 'diagonal del cuadrado' y 'conmensurable con el lado') o bien ii) sólo contingente (p. ej. entre 'tú' y 'estar sentado'): i) representa una falsedad ontológica necesaria, y ii) una contingente (véase también *Met*. IX 10, 1051b2 s.; 1051b11-13). Como acertadamente observa Tugendhat (1966), p. 255, esta falsedad ontológica, equivalente a la no composición de objeto y propiedad, y la correspondiente verdad ontológica, como composición de objeto y propiedad, no deben verse, sin más, como el correlato del enunciado falso y el enunciado verdadero, respectivamente, sino, más bien, como el correlato del

c) *El enunciado negativo*

La extensión de la intuición básica de la concepción adecuacionista de la verdad al caso del enunciado negativo también puede parecer, a primera vista, bastante problemática. Los problemas más serios se presentan, particularmente, en el caso del enunciado negativo verdadero, ya que su explicación, se podría suponer, sólo podría ser exitosa, si se procede a introducir algo así como 'hechos negativos'. No se puede negar, por cierto, que en su elucidación de la estructura de la verdad del enunciado Ar. se orienta primariamente a partir del caso del enunciado afirmativo. Pero no menos cierto es el hecho de que el enunciado negativo verdadero no presenta dificultades insalvables a su concepción de base. En todo caso, Ar. no se ve necesariamente forzado a la introducción de hechos negativos como correlatos ontológicos de dichos enunciados. Aunque Ar. mismo no discute el problema de modo expreso, su posición puede ser reconstruida de un modo consistente, que hace superfluo el recurso a tal suposición ontológica.

Desde el punto de vista aristotélico, el enunciado negativo establece, como se vio, la no pertenencia de algo (un predicado) a algo (un sujeto) o bien, ontológicamente formulado, la no ocurrencia de un hecho de la for-

enunciado *afirmativo* falso y del enunciado *afirmativo* verdadero. La introducción de estas nociones ontológicas de verdad y falsedad apunta, evidentemente, a expresar la intuición básica de la concepción adecuacionista, según la cual la verdad y la falsedad del enunciado se fundan, en último término, en la ocurrencia o no ocurrencia del correspondiente hecho, en conexión con el objeto de referencia del enunciado. Se trata, sin embargo, de nociones problemáticas, sobre todo, en el caso de la falsedad ontológica. Si uno se orienta a partir de dicho concepto, y en atención al hecho de que toda cosa particular está provista sólo de algunas determinaciones, y no de todas las determinaciones posibles, tendrá que decir que toda cosa particular es ontológicamente falsa, al menos, en referencia a aquellas propiedades y determinaciones que de hecho no posee. Esta idea parece estar presente, en cierto modo, ya en Platón (véase *Sofista* 256c). Tal consecuencia no resulta deseable, sin embargo, y constituye, al menos, desde el punto de vista lógico, una tesis trivial, cuyo alcance se reduce, en definitiva, al simple hecho de que cada cosa particular hace verdaderos sólo algunos enunciados, y no todos los posibles enunciados referidos a ella. Una estrategia para la defensa del concepto ontológico de falsedad deriva de considerar el caso de las cosas particulares, a la luz del contraste entre la idea del *ens perfectissimum* y la del *ens finitum*. Desde este punto de vista se puede decir que toda cosa particular finita, precisamente en cuanto finita, involucra necesariamente un aspecto de falsedad ontológica o, simplemente, de no-ser, en la medida en que no posee todas las propiedades positivas que debe poseer algo, para poder ser considerado perfecto. Estas conexiones fueron ampliamente exploradas en la tradición metafísica posterior a Ar., pero Ar. mismo no parece tenerlas inmediatamente en vista en el presente contexto, ya que la consideración de *Met.* V 29 se orienta fundamentalmente a partir del modo habitual de emplear los predicados 'verdadero' y 'falso'.

ma 'objeto + propiedad', en conexión con el objeto de referencia del enunciado y con una determinada propiedad, mencionada en el mismo enunciado. Tanto la verdad como la falsedad del enunciado negativo presuponen, en tal sentido, la exitosa identificación del objeto de referencia del enunciado, por medio del término S. La diferencia entre el enunciado negativo y el positivo concierne, pues, tan sólo al hecho de que, en el caso de un enunciado negativo verdadero, no se da una correspondencia uno a uno entre la composición lógica S-P, por un lado, y la articulación ontológica objeto-propiedad, por el otro. Al menos, tal correspondencia no se da en el modo que es característico para el enunciado afirmativo verdadero. En la medida en que no lleva a cabo una genuina atribución de un predicado a un sujeto, sino que, más bien, rechaza tal atribución, el enunciado negativo no remite de modo directo a la ocurrencia de un hecho de la forma 'objeto + propiedad' que le corresponda. Aquí reside una genuina asimetría estructural con el caso del enunciado afirmativo. Pero tal asimetría no resulta fatal para las pretensiones de una concepción adecuacionista, ni hace necesario el recurso a presuposiciones ontológicas de dudosa plausibilidad, como la que postula la existencia de hechos negativos. Para evitar esto, basta con introducir, en conexión con el caso del enunciado negativo, una noción de verificación indirecta, en virtud de la cual resulte posible afirmar que el enunciado negativo verdadero es hecho verdadero *indirectamente* por los mismos hechos positivos que hacen *directamente* verdadero el correspondiente enunciado afirmativo. Así, por ejemplo, el enunciado (verdadero) 'la mesa no es blanca' sería hecho verdadero por el simple hecho de que la mesa es, por caso, marrón, verde o negra. Lo peculiar del enunciado negativo residiría, desde este punto de vista, simplemente en el hecho de que sólo puede ser revelado como verdadero de modo indirecto. Pero resulta inmediatamente claro que este tipo de explicación de su ser verdadero en nada compromete con la tesis ontológica de la existencia de hechos negativos. Quien conoce la significación de los correspondientes predicados (vgr. 'blanco', 'marrón', 'verde', etc.), y ha aprendido, además, las reglas de empleo de la negación, estará siempre en condiciones de identificar los hechos positivos que hacen verdadero (o falso) el enunciado negativo empleado en cada caso[18]. De modo análogo hay que entender

18. En la base de la concepción aquí reconstruida se halla el peculiar modo en que Ar. concibe la negación. Como acertadamente ha enfatizado Hafemann (1998), p. 55 ss., en el esquema de la negación, en su sentido propiamente lógico-conceptual, Ar. ve, en definitiva, la representación formal del hecho semántico de la *diferenciación* conceptual como tal: los conceptos deben ser siempre determinados, desde el punto de vista de su contenido, y, por lo mismo, distinguibles unos de otros. Esta orientación básica a partir del hecho semántico elemental de la diferenciación conceptual,

también la afirmación de Ar. según la cual el enunciado falso, en cuanto falso, es un enunciado acerca de lo que no es (cf. *Met*. V 29, 1024b26 s.). Ar. remite aquí, por cierto, a lo que no es, pero nadie entendería su afirmación como si quisiera implicar que el no-ser es el correlato ontológico efectivo del enunciado falso. La posición de Ar. implica, más bien, que para el enunciado falso no hay, en rigor, un hecho correspondiente de la forma 'objeto + propiedad'. Y éste es, sin duda, el tipo de estrategia que debería aplicarse para dar cuenta también del caso específico del enunciado negativo verdadero.

d) *Composición, predicación esencial y predicación accidental*

En la discusión de los requerimientos de composición y apofanticidad llamé la atención sobre el hecho de que la expresión 'composición', tomada en su sentido más amplio, remite al enlace S-P dotado de fuerza asertiva, constitutivo de un enunciado apofántico. En este sentido, la noción de composición está situada, como se dijo, por encima de la distinción cualitativa entre el enunciado afirmativo y el enunciado negativo. Algo semejante ocurre con dicho concepto de composición, en lo que respecta a su relación con la distinción aristotélica entre predicación esencial y predicación accidental, como posibles formas del enlace S-P.

La distinción entre enunciados del tipo 'Sócrates es culto' y enunciados del tipo 'Sócrates es hombre' juega, como es sabido, un papel central en la teoría aristotélica de la predicación. La distinción entre predicación esencial y accidental, que yace en la base de la doctrina aristotélica de las categorías, implica, en el plano lógico-semántico, la distinción de dos tipos fundamentales de enlace expresados por la cópula 'es'. Formulado en términos modernos, la posición de Ar. contiene dos tesis básicas íntimamente conectadas entre sí, a saber: i) que la predicación esencial, al menos, en el caso ideal representado por la genuina definición real, expresa un enlace entre S y P que no sólo es necesario, sino también analítico; ii) que la predicación accidental, por el contrario, expresa un

explica Hafemann, posibilita que, a diferencia de lo que ocurre habitualmente en la lógica moderna, Ar. no se vea forzado a definir la negación por recurso a los oposición existente entre los valores de verdad 'verdadero' y 'falso' (cf. p. 57).

enlace S-P de carácter contingente y sintético. En tal sentido, puede decirse que por medio de la distinción entre predicación esencial y accidental Ar. logra dar cuenta del hecho de que la cópula 'es' oculta, bajo una apariencia superficial de unidad, la diferencia irreductible entre el análisis y la síntesis. Que Ar fue consciente de esta diferencia encubierta bajo la forma del enunciado de la forma S-P es algo que puede reconocerse a partir del modo en que trata la definición, como caso paradigmático de la predicación esencial. En efecto, Ar. señala que en la definición no tiene lugar, en rigor, ninguna atribución de algo a otra cosa, lo cual es característico, en cambio, para el caso de la predicación accidental: en ésta siempre se predica *una cosa de otra*[19].

Ahora bien, resulta claro, en cualquier caso, que la noción de composición lógica (σύνθεσις) que Ar. introduce en DI se sitúa por encima, desde el punto de vista sistemático, de la distinción entre predicación esencial (analítica) y predicación accidental (sintética). En efecto, también en el caso de la predicación esencial y la definición tiene lugar una composición lógica, ya que ambas adquieren expresión en un enunciado de la forma S-P. Ar. admite expresamente que los enunciados (pretendidamente) definicionales, considerados como casos de composición lógica de S *(definiendum)* y P *(definiens*), pueden ser verdaderos o falsos, y que si son genuinas definiciones, han de ser no sólo verdaderos, sino incluso necesariamente verdaderos. Interesante es el hecho de que Ar. considere aquí no sólo el caso en el cual del *definiendum* se predica un falso *definiens*, sino también –y fundamentalmente– el caso en el cual la falsedad de la definición se funda en el fracaso de la identificación del objeto a definir, por medio del término que provee el *definiendum.* En efecto, en *Met.* V 29, 1024b26-28 Ar. llama la atención sobre el hecho de que la definición –aquí el *definiens*– sólo resulta verdadera de su objeto, mientras que será

19. En *Met.* VII 4, 1030a6-11 Ar. contrasta la definición y la predicación accidental, con referencia al hecho de que la definición excluye la atribución de una cosa a otra, puesto que sólo hay definición genuina de aquello que algo primero (πρώτου τινός), es decir, de aquellas cosas que no se denominan de determinada manera por el hecho de que una cosa se predica de otra. También *APo* II 3, 90b34-38 señala en la misma dirección, y establece de modo expreso que la definición excluye la atribución de algo a algo diferente. Sin embargo, bajo 'definición' Ar. entiende aquí tan sólo el *definiens* y tiene en vista, por tanto, la relación entre el género y la diferencia específica, y no la relación entre el *definiens* y el *definiendum*. Lamentablemente, no se encuentra en Ar. un pasaje en el cual se establezca, con la misma claridad, que la ausencia de genuina atribución también es característica de la relación que vincula al *definiens* con el *definiendum*. Pero hay que asumir que la posición de Ar. es precisamente ésa, ya que trata a la definición como un tipo de enunciado de identidad. Para una discusión más amplia de estas conexiones, véase arriba Capítulo II, p. 68 ss.

necesariamente falsa con referencia a todos los demás objetos. Así, por ejemplo, la definición de 'triángulo' es falsa con respecto al cuadrado. Al parecer, Ar. tiene en vista aquí el caso hipotético en el cual se plantea la tarea de hallar el *definiendum* que corresponde a un *definiens* dado de antemano, es decir, de hallar el objeto respecto del cual la fórmula definitoria contenida en el *definiens* resulta verdadera. Sea como fuere, el ejemplo de Ar. muestra, al menos, dos cosas importantes, a saber: i) que los enunciados (genuina o pretendidamente) definicionales, en la medida en que enlazan S y P de modo apofántico, deben ser considerados susceptibles de ser verdaderos o falsos; ii) que también en este caso la exitosa identificación del objeto de referencia del enunciado constituye un presupuesto de posibilidad de que el enunciado sea efectivamente verdadero o falso[20].

Una cuestión ulterior es si –y en qué medida– la distinción de predicación esencial y predicación accidental hace necesaria una reformulación, siquiera parcial, del alcance de la asunción de isomorfía que subyace a la posición aristotélica. Es un hecho que la articulación ontológica básica objeto-propiedad no presenta la misma estructura interna en el caso de la predicación esencial y en el de la predicación accidental. Esto implica que la extensión de la asunción de isomorfía al caso de la predicación esencial y la definición reclama precisiones adicionales. No puedo abordar aquí este problema. Me limito a señalar, de modo puramente programático, tan sólo dos aspectos que deben ser tenidos en cuenta.

En primer lugar, hay que tener presente que la relación S-P debe considerarse en estos casos como un tipo de relación de identidad. Como se dijo ya, en la definición no se predica una cosa de otra. En tal sentido, la definición no establece una vinculación extrínseca entre un objeto y una

20. Se podría objetar que lo dicho no vale para el caso de las definiciones puramente nominales o convencionales. Esto es cierto, pero indica al mismo tiempo la razón por la cual tales definiciones no pueden contar realmente como enunciados capaces de ser verdaderos o falsos, ya que nada predican de los objetos, sino que expresan, a lo sumo, reglas convencionales para el empleo de los términos definidos. Al menos, en el sentido estricto del término, vinculado con la teoría ontológica y epistemológica, las definiciones aristotélicas son enunciados dotados de genuina referencia objetiva, es decir, son definiciones *de algo*, y ello en el sentido fuerte que implica su carácter de definiciones *reales*, referidas como tales a objetos existentes. Como tales, las definiciones son, a juicio de Ar., tan capaces de ser verdaderas o falsas como los demás enunciados referidos a tales objetos. La única diferencia estriba aquí en el hecho de que un enunciado falso referido a un objeto no deja de ser, como tal, un enunciado, por el hecho de ser falso, mientras que un enunciado definicional falso no constituye, como tal, más que una *pretendida* definición de su objeto. En ambos casos, sin embargo, tanto la posibilidad de la verdad como la de la falsedad depende, en definitiva, de la exitosa identificación del objeto de referencia del enunciado.

propiedad diferente de él, sino que predica del objeto precisamente aquellas propiedades que le son esenciales y constitutivas. No se tiene aquí, pues, un hecho de la forma 'objeto + propiedad (extrínsecamente vinculada)', al cual quedara referida la definición. El correlato de una definición viene dado, más bien, por el objeto definido como tal, en la medida en que se lo considera desde el punto de vista de su articulación ontológica intrínseca.

En segundo lugar, en el caso del enunciado definicional, la asunción de isomorfía debe implicar que la articulación de género y diferencia específica, constitutiva de la definición, reproduce, en el plano lógico, la articulación ontológica intrínseca constitutiva del objeto definido. La definición, entendida como λόγος τῆς οὐσίας, no hace sino expresar la constitución ontológica fundamental del objeto definido, desplegándola en sus elementos[21].

e) *Composición y modalidad*

Con la distinción de predicación accidental y predicación esencial se conecta también en Ar. el hecho de que el enlace apofántico de S y P, constitutivo del enunciado predicativo, debe ser considerado, en un caso, como contingente y, en el otro, en cambio, como necesario. Se trata aquí de la *modalidad* del enlace S y P. Desde la perspectiva de una reconstrucción sistemática de la concepción aristotélica de la verdad, hay que atender, sobre todo, al modo en que Ar. intenta dar cuenta del hecho de que en el enunciado apofántico el enlace S-P puede tener, en cada caso, propiedades modales opuestas, en la medida en que puede ser, a veces, necesaria y, a veces, sólo contingentemente verdadero o falso. Si se parte de las pretensiones generales de la asunción de isomorfía, lo esperable es que Ar. intente también en este caso poner de manifiesto que las propiedades de la composición lógica S-P, aquí, sus propiedades modales, se fundan en las correspondientes propiedades de la articulación ontológica objeto-propiedad, es decir, las propiedades modales del correspondiente hecho. Y tal es efectivamente el caso, al menos, para los enunciados que

21. Discusiones extensivas de la concepción de la definición elaborada por Ar., en conexión directa con las premisas básicas de su posición esencialista, se encuentran, entre otros, en Liske (1985), p. 260-332 y Charles (2000), caps. 9-11.

poseen genuina referencia objetiva y, por lo mismo, genuina relevancia epistemológica[22].

En *Met.* IX 10, 1051b9-17 Ar. discute las correspondencias existentes entre hechos y enunciados, desde el punto de vista de sus propiedades modales. Del lado ontológico del esquema, Ar. menciona tres tipos posibles de situaciones, a saber: i) hay cosas que están siempre compuestas unas con otras y nunca separadas unas de otras; ii) hay cosas que están siempre separadas unas de otras y nunca compuestas unas con otras; y iii) hay cosas que, a veces, están compuestas unas con otras y, a veces, separadas unas de otras. En lado lógico del esquema, a estos tres tipos de cosas o situaciones objetivas se refieren, a su vez, tres tipos de enunciados, que poseen, en cada caso, diferentes propiedades modales. Enunciados que se refieren a cosas del tipo iii) sólo pueden ser *contingentemente* verdaderos o falsos. En este caso, ocurre incluso que uno y el mismo enunciado puede ahora ser falso y luego verdadero, o viceversa, si en el plano ontológico se modifica la correspondiente relación entre objeto y propiedad. En cambio, enunciados que se refieren a cosas del tipo i) y ii) tienen que ser necesariamente verdaderos o falsos, ya que también en el plano ontológico la correspondiente relación entre objeto y propiedad es necesaria e invariable. Como muestran claramente los ejemplos que Ar. introduce poco después (cf. 1052a4-11), lo que está aquí en juego es la tesis platónica según la cual los enunciados necesariamente verdaderos y, por lo mismo, también el conocimiento científico sólo resultan posibles con referencia a cosas o hechos que existen necesariamente y que, como tales, no están sujetos a cambio (cf., p. ej., *EN* VI 5, 1140b2-4; VI 6, 1140b31 ss.)[23].

22. Para el complejo problema de las relaciones entre modalidades *de dicto* y *de re* en la concepción aristotélica, véase, por ejemplo, las discusiones en Wolf (1979), p. 77-130; Sorabji (1980), esp. caps. 12-13; y Seel (1982), esp. p. 189-218.

23. En 1052a4-11 se menciona como ejemplo el hecho de que en el triángulo la suma de los ángulos interiores es de 180°. Con referencia a este tipo de propiedades, conectadas necesariamente con la naturaleza del objeto, no es posible creer que el objeto, a veces, las posee y, a veces, no. Por ello, la posibilidad del error queda aquí excluida, al menos, en la medida en que la razón del error no puede responder a un cambio del objeto. Este tipo de error, ontológicamente fundado, ocupa, como es sabido, el centro de interés tanto en el caso de Platón como también en el de Ar., entre otras cosas, porque ambos se orientan a partir del caso de los enunciados temporalmente indefinidos. Ahora bien, lo dicho no implica la imposibilidad de otras formas de error respecto de este tipo de objetos. Ar. mismo señala, en el pasaje citado, que es posible equivocarse respecto de objetos o hechos necesarios, por ejemplo, allí donde se toma de modo erróneo la extensión del término S del enunciado, y se afirma, por caso, que ningún número primo es par, dejando fuera de consideración el 2. Correctamente entendida, la posición de Ar. no implica simplemente que enunciados necesariamente verdaderos o falsos sólo resultan posibles por referencia a objetos o hechos

Pues bien, no resulta difícil darse cuenta de que las correspondencias entre cosas o hechos, por un lado, y enunciados, por el otro, avistadas aquí por Ar., conciernen exclusivamente a las respectivas propiedades modales, y no afectan, en cambio, a la cualidad lógica de los enunciados como tales. Todo lo que Ar. afirma en el pasaje comentado es lo siguiente: i) en referencia a composiciones ontológicas necesarias y ii) a divisiones ontológicas necesarias sólo pueden formularse enunciados que resultan necesariamente verdaderos o falsos; en cambio, iii) en referencia a composiciones o divisiones ontológicas contingentes, sólo puede formularse enunciados que serán contingentemente verdaderos o falsos. Los conceptos de composición y división aquí empleados poseen alcance estrictamente ontológico, y no deben, pues, ser interpretados por referencia a la oposición lógica entre el enunciado afirmativo y el enunciado negativo. En efecto, resulta evidente que tanto en referencia a hechos del tipo i) como en referencia a hechos del tipo ii) se puede formular tanto enunciados afirmativos como negativos, que, independientemente de su respectiva cualidad lógica, deberán ser necesariamente verdaderos o necesariamente falsos. Así, en referencia al hecho del tipo i) 'diagonal del cuadrado + inconmensurable con el lado' resulta posible, por medio de los predicados opuestos 'conmensurable'-'inconmensurable' y de la negación, formular, en total, cuatro enunciados, dos afirmativos y dos negativos, que poseen todos, con carácter de necesidad, un determinado valor de verdad, a saber: 'la diagonal del cuadrado es inconmensurable con el lado' (afirmativo, necesariamente verdadero); 'la diagonal del cuadrado es conmensurable con el lado' (afirmativo, necesariamente falso); 'la diagonal del cuadrado no es inconmensurable con el lado' (negativo, necesariamente falso); 'la diagonal del cuadrado no es conmensurable con el lado' (negativo, necesariamente verda-

necesarios. En efecto, hay, además, enunciados que son necesariamente verdaderos o falsos en virtud de su mera forma lógica, más allá de si se refieren a objetos existentes o no. Por ejemplo, enunciados analíticos del tipo 'A es A' o 'A no es B (= no-A)' son necesariamente verdaderos, incluso allí donde 'A' o 'B' no poseen genuina referencia objetiva (p. ej. 'un centauro no es un hircocervo'). El punto de fondo es, para Ar., más bien, el siguiente: allí donde se trata de enunciados dotados de genuina referencia objetiva, es decir, de enunciados referidos a objetos existentes, la necesidad del enunciado se explica por el hecho de que reproduce, en el plano lógico, la relación necesaria que mantienen, en el plano ontológico, el correspondiente objeto y la correspondiente propiedad. Como observa acertadamente S. Mansion (1976), p. 90, todo enunciado que reproduce en el plano lógico una necesidad real, es un enunciado en el cual los términos S y P están conectados de modo esencial y necesario, pero la conversa no vale, pues hay enunciados que conectan de modo necesario los términos S y P, y que, sin embargo, no reproducen ninguna necesidad real. Ahora bien, son precisamente aquellos enunciados que poseen genuina referencia objetiva, y que reproducen una necesidad real, los que, en la epistemología aristotélica, adquieren un papel paradigmático, en la medida en que expresan y vehiculizan genuino conocimiento científico.

dero). Lo mismo vale para el caso de hechos del tipo ii), es decir, para divisiones o separaciones ontológicas necesarias. No se puede negar que en el pasaje citado Ar., siguiendo su tendencia habitual, se orienta primariamente, por cierto, a partir del caso del enunciado afirmativo, lo cual no carece de influencia sobre el modo en que formula su argumentación. Sin embargo, esto en nada afecta al hecho de que no hay nada en su concepción que haga necesaria aquí una referencia a la cualidad lógica de los enunciados. Lo esencial para la posición aristotélica reside tan sólo en la extensión de la asunción de isomorfía al plano de las propiedades modales de hechos y enunciados.

3. Verdad y ser

3.1. *'Ser' como 'ser verdadero'*

La discusión de 'ser' como 'ser verdadero' en *Met.* VI 4 apunta, ante todo, a poner de manifiesto que, en una investigación ontológicamente orientada sobre lo que es, tal significación de 'ser' puede ser dejada, en principio, de lado. Ar. enfatiza que la composición (συμπλοκή) y la separación (διαίρεσις) de S y P, constitutivas del enunciado, sólo tienen lugar como tales en el pensamiento (ἐν διανοίᾳ), y no en las cosas, de modo tal que la verdad del enunciado tiene su causa inmediata en una cierta afección (πάθος) del pensamiento (cf. 1027b29-31). Es fundamentalmente a esta aseveración de Ar. a la se remiten aquellos intérpretes que caracterizan su posición, básicamente, como un intento de desontologización del concepto de verdad[24].

Sin lugar a dudas, *Met.* VI 4 da testimonio de la misma orientación básica a partir de la verdad del enunciado, que observamos ya en el tratamiento de *DI* y en otros textos de *Met*. No casualmente comienza Ar. su discusión en VI 4 con el recurso a la caracterización de la noción de verdad por medio de *Def. 2* (cf. 1027b17-25). Como quiera que sea, todo

24. Así, p. ej., Maier (1896), p. 14 s. y, de otro modo, también Wilpert (1940), p. 120 s. Wilpert señala, sin embargo, que el concepto de verdad presenta en Ar, pese a todo, una cierta dimensión ontológica.

esto no significa que Ar. tenga en vista aquí como objetivo algo así como una desontologización del concepto de verdad, si con ello se quiere aludir a un intento por desligar definitivamente y por independizar la elucidación de la estructura de la verdad de la investigación ontológica acerca de lo que es. En efecto, Ar. no afirma en ningún momento que el ser según la verdad fuera un fenómeno de carácter meramente lógico-subjetivo, que como tal debiera ser dejado fuera de consideración en el marco de una investigación ontológica. Lo que Ar. propiamente afirma es algo bien diferente, a saber: que el ser según la verdad, en la medida en que queda referido primariamente a la composición lógica y a la verdad de enunciado, presupone siempre ya la referencia al ser según las categorías y al ser según la potencia y el acto. Esto quiere decir que el ser según la verdad presupone ya aquel ser que se refiere, como tal, a lo que propiamente existe[25].

Así interpretada, la posposición de la tematización del ser según la verdad que Ar. lleva a cabo en el pasaje no se funda en el hecho de que este ser, como fenómeno meramente lógico-subjetivo, no tuviera presuposiciones ontológicas, sino, más bien, en el hecho exactamente contrario: se trata de un fenómeno derivativo que queda esencialmente referido a aquel ser que constituye el objeto primario de la ontología. Desde esta perspectiva, el objetivo del pasaje consiste, pues, en poner de relieve el hecho de que el ser según la verdad no puede ser tematizado de modo directo, sino, más bien, sobre la base de la previa elucidación del ser según las categorías y el ser según la potencia y el acto. Y esto lo que Ar. efectivamente hace en *Met*., si se juzga a partir de la secuencia en que aparecen ordenados los diferentes tratados, ya que sólo retorna al problema del ser según la verdad en IX 10, una vez concluida la investigación ontológica dedicada a las categorías y a la potencia y el acto, que ocupa la larga y densa sección que va desde VII hasta IX 9. A la concepción presentada en

25. Cf. 1028a1 s., donde Ar. afirma lo siguiente: i) el ser según la verdad y el ser según el accidente quedan referidos al ser en sentido primario, es decir, al ser según las categorías y según la potencia y el acto; ii) esas dos formas o significados del ser no designan una naturaleza exterior, es decir, una realidad independiente del pensamiento. Del pasaje se pueden derivar, obviamente, diferentes interpretaciones, según se hagan caer los acentos predominantemente en un punto o, más bien, en otro. Por mi parte, acentúo el primero de los dos puntos, que expresa la dependencia del ser según la verdad respecto del ser en su sentido propio o primario, que constituye el genuino objeto de la ontología. Dado que Ar. intenta aquí, sobre todo, explicar la conveniencia o, incluso, la necesidad de posponer el tratamiento del ser según la verdad, es probable que él mismo pretendiera hacer caer el acento, más bien, sobre el segundo punto. Pero, más allá de eso, su posición contiene efectivamente ambos aspectos, de modo que la interpretación que he ofrecido no se basa en una tergiversación de lo que el propio Ar. establece en el texto.

IX 10 remite Ar., por lo demás, ya en IV 4 (cf. 1027b27 s.)[26]. Si se tiene en cuenta que la concepción aristotélica de la verdad del enunciado se orienta, desde el comienzo, a partir de la estructura del enunciado S-P, y si se considera, además, que Ar. parte, en la tematización de dicha estructura, de la asunción de isomorfía que hemos discutido más arriba, habrá que conceder entonces que procede de modo totalmente consecuente, cuando señala que la tematización de las estructuras fundamentales del ser que es objeto de la ontología constituye una condición necesaria para el acabado esclarecimiento de la estructura de la verdad del enunciado. En el marco de la concepción adecuacionista de Ar., y sobre la base de la asunción de isomorfía, es la propia verdad del enunciado la que remite, más allá del ámbito de la lógica, hacia el ámbito de la ontología.

3.2. *Redundancia*

Como se dijo ya, también en *Met.* V 7 Ar. aborda la relación entre ser y verdad, y también en este caso se orienta primariamente a partir de la verdad del enunciado. En este contexto, Ar. intenta llamar la atención sobre la fuerza veritativa que trae consigo el empleo de la cópula 'es', en el marco del enlace S-P constitutivo del enunciado apofántico. En 1017a31-35 Ar. remite a las equivalencias 'es' = 'es verdadero' y 'no es' = 'es falso', y llama la atención sobre el hecho de que el uso enfático de 'es' y 'no es' –que en el texto griego viene indicado por la posición al comienzo del enunciado y por la acentuación sobre la sílaba del radical (ἔστι)– se deja parafrasear por medio de expresiones más complejas de la forma 'es verdad que...' y 'es falso que...', respectivamente, donde la conjunción 'que' introduce un enunciado de la forma S-P que hace uso nuevamente, de modo explícito o implícito, de la cópula 'es'. Hay aquí cuatro casos:

26. Jaeger (1912), p. 25 ss. trata las líneas 1027b25-29 como un añadido posterior, destinado a conectar la concepción de VI 4 con la de IX 10. A esta última Jaeger la considera como un desarrollo más tardío, por medio del cual Ar. habría corregido y complementado su concepción original, limitada al plano de la verdad del enunciado. Como observa acertadamente Wilpert (1940), p. 120 s., es poco plausible la suposición de que Ar. haya descubierto la concepción ontológica de la verdad presentada en IX 10 de modo tardío, si se tiene en cuenta que ya Platón defendió una determinada versión de la concepción ontológica de la verdad. Dejando de lado el aspecto relativo al desarrollo intelectual de Ar., la pregunta decisiva, desde el punto de vista sistemático, es si las concepciones de IV 4 y IX 10 pueden o no ser compatibilizadas, y, en caso afirmativo, cómo.

i) ‘Sócrates *es* culto’ = ‘es verdad que Sócrates es culto’;

ii) ‘Sócrates *es* no blanco’ = ‘es verdad que Sócrates es no blanco’;

iii) ‘la diagonal del cuadrado *no es* conmensurable con el lado’ = ‘es falso que la diagonal del cuadrado sea conmensurable con el lado’; y

iv) ‘el cuadrado de la diagonal *no es* no conmensurable con el cuadrado del lado’ = ‘es falso que el cuadrado de la diagonal no sea conmensurable con el cuadrado del lado’[27].

Los ejemplos i) y ii) ilustran la equivalencia ‘ser’ = ‘ser verdadero’, los ejemplos iii) y iv), en cambio, la equivalencia ‘no ser’ = ‘ser falso’. De este modo, se pone de manifiesto que el empleo enfático de ‘es’ (= *es*) sirve para recalcar la pretensión de verdad que traen necesariamente consigo tanto un enunciado afirmativo como uno negativo, mientras que el empleo enfático de ‘no es’ (= no es) sirve para rechazar dicha pretensión de verdad o, lo que aquí es lo mismo, para descartar el correspondiente enunciado como falso. Ar. tiene aquí primariamente en vista características peculiares que se vinculan con un uso *específico* de las expresiones ‘es’ y ‘no es’. Vale decir, el argumento de Ar. se sitúa inicialmente en el plano pragmático, lo cual, obviamente, no quiere implicar que las características así relevadas carezcan de consecuencias en el plano lógico-semántico.

Leídas de derecha a izquierda, las equivalencias establecidas por Ar. ‘es’ = ‘es verdadero’ y ‘no es’ = ‘es falso’ expresan una versión de la tesis que afirma la redundancia de los predicados ‘verdadero’ y ‘falso’. La así llamada teoría de la verdad como redundancia, que ha jugado un papel importante en las discusiones contemporáneas en torno al concepto de verdad, no es, en su forma habitual, una concepción acerca de la naturaleza de la verdad como tal, sino, más bien, una tesis referida a las propiedades semánticas y pragmáticas que presenta el empleo del predicado ‘verdadero’ en el lenguaje natural. La tesis de la redundancia de ‘verdadero’ y ‘falso’ afirma que, particularmente, allí donde ambos predicados se emplean con referencia a sentencias nominalizadas, resulta posible su eliminación, sin perdida de contenido semántico, como partes independientes del enunciado. Esto puede expresarse por medio de las equivalencias $Vp \equiv p$ y $Fp \equiv -p$. Ahora bien, considerar eliminables, desde el punto de vista lógico-semántico, los predicados ‘verdadero’ y ‘falso’, en determinados tipos de empleo, no resulta, desde luego, incompatible con la asignación

27. Para la reconstrucción de los ejemplos, véase Ross (1924) I, p. 308 s. *ad* 1017a31-35. Ar mismo no da ejemplos del caso iv).

de funciones positivas, desde el punto de vista pragmático, a dichos predicados. Por el contrario, se podría, en rigor, afirmar que la tesis de la redundancia de los predicados 'verdadero' y 'falso' permite, como tal, hacer comprensibles algunas de tales funciones. Así, por ejemplo, la función enfática y ratificadora del predicado 'verdadero' en determinados empleos del lenguaje natural se puede explicar, justamente, por referencia a su carácter de redundante. En lo que concierne, como tal, a la concepción aristotélica, se puede decir que el hecho de que en el contexto de *Met*. V 7 Ar. trate, al menos, de modo indirecto, los predicados 'verdadero' y 'falso' como redundantes confirma la tesis de que la orientación básica a partir del enunciado de la forma S-P no es un elemento secundario, sino, más bien, esencial, dentro de su posición de conjunto. Como muestra el recurso al requerimiento de apofanticidad, Ar. es perfectamente consciente de que todo enlace S-P por medio de la cópula 'es' en modo indicativo trae consigo, al menos, en oraciones independientes no interrogativas, pretensión de verdad. El empleo enfático de 'es' (= *es*) tematizado en *Met*. V 7 no hace, en tal sentido, otra cosa que poner de relieve la fuerza veritativa que está ya presente en el uso habitual, no enfático, de la cópula. Algo análogo vale para el uso enfático de la expresión 'no es' (= *no es*), en el sentido de 'es falso', ya que no cumple otra función que enfatizar aquello que todo empleo de la negación trae ya consigo, al menos, cuando se la emplea en un contexto en el cual se trata de rechazar las pretensiones de verdad de una afirmación dada[28].

28. En este tratamiento del enunciado negativo se pone de manifiesto, también en el caso de Ar., la tendencia característica de la teoría tradicional del juicio, en virtud de la cual el enunciado negativo no es tratado en pie de igualdad con el afirmativo, sino que es visto, más bien, como un fenómeno derivativo, en la medida en que se le asigna una función de segundo orden, como es la de rechazar una afirmación que se tiene por falsa y, con ello, evitar el error. Esta concepción del carácter y la función del enunciado (juicio) negativo, de la cual hay, como se ve, ya claros antecedentes en Ar., llega posteriormente, a través de Kant, entre otros, hasta la filosofía de la lógica del siglo XIX, en particular, la alemana. Hay que esperar a autores como E. Lask, dentro de la escuela neokantiana, o bien como E. Husserl, A. Reinach y A. Pfänder, dentro de la escuela fenomenológica, para encontrar una clara reacción frente a dicha concepción tradicional. En efecto, todos estos autores abandonan la idea de que la función del juicio negativo consiste en el rechazo de una afirmación y en la evitación del error, y llaman la atención sobre la diferencia entre el uso normal, no enfático, por un lado, y el uso enfático de la negación y el enunciado negativo, por el otro: sólo en el segundo caso se tiene un acto de rechazo de una afirmación ya dada, mientras que en el primer caso la negación y el enunciado negativo deben verse, desde el punto de vista de su función específica, simplemente como expresión de un acto constatativo situado en el mismo nivel que el correspondiente enunciado afirmativo, y referido, como tal, a un determinado estados de cosas, y no a una previa aseveración. Algo análogo vale, por lo demás, para la diferencia entre el uso normal, no enfático, de la afirmación y el enunciado afirmativo, por un lado, y su uso enfático-ratificatorio, por el

Pues bien, si la posición de Ar. en *Met.* V 7 puede ser interpretada, entre otras cosas, también en el sentido de una tesis referida a la redundancia de 'verdadero' y 'falso', la pregunta es ahora cuál sería la función y la importancia que habría que conceder a la aceptación de esta versión de la teoría de la redundancia, dentro del marco de la concepción aristotélica. Ar. mismo no extrae expresamente ninguna consecuencia de este reconocimiento, cuando menos, indirecto, de la redundancia de 'verdadero' y 'falso'. Sin embargo, a partir de la argumentación desarrollada en el texto se puede derivar elementos de importancia para la reconstrucción sistemática de su posición. Esto se comprende cuando considera el hecho de que en V 7 Ar. tiene en la mira un empleo de 'ser' y 'no ser' que se vincula, desde el punto de vista de la estructura lógica oculta bajo la apariencia gramatical de superficie, no tanto con enunciados de la forma S-P, sino, más bien, con enunciados de la forma 'es verdad que...' o 'es falso que...'[29]. Al menos, es este tipo de reformulación de los enunciados de la forma S-P la que Ar. tiene inmediatamente en vista. Ahora bien, el hecho de que se trate aquí de un empleo *enfático* de 'ser' y 'no ser', por un lado, y de su paráfrasis por medio de expresiones redundantes como 'es verdadero que...' y 'es falso que...', por el otro, muestra, precisamente, que la reformulación por medio de tales expresiones no contiene, en rigor, *nada* que no estuviera ya presente, al menos, de modo latente, en la formulación por medio del correspondiente enunciado de la forma S-P, incluso ya en aquella que apelara al uso originario *no-enfático* de las expresiones 'ser' y 'no ser'. Esto quiere decir, en definitiva, que enunciados de la forma 'es verdad que...' y 'es falso que...' pueden ser reducidos, sin residuo semántico, a los correspondientes enunciados elementales de la forma S-P, incluso en su versión no-enfática[30]. Esta constatación reviste importancia, desde el punto de vista de la reconstrucción de la posición aristotélica. En efecto, Ar. parte, como se dijo, de la suposición básica, según la cual sólo la orientación a partir

otro. Para estos aspectos en la teoría del juicio negativo de raigambre fenomenológica, véase esp. Reinach (1911), esp. p. 131 ss.; Pfänder (1921), p. 84 ss. Véase también Lask (1912), p. 302.

29. Así Ross (1924) I, p. 308 *ad* 1017a31-35.

30. El requerimiento de apofanticidad de *DI* implica, como se dijo ya, que la cópula empleada en modo indicativo posee ya por sí misma fuerza asertiva, cuando aparece como verbo principal en oraciones independientes no interrogativas. Esta fuerza asertivo-veritativa puede, sin embargo, ser cancelada por medio del empleo de conjunciones subordinantes, de signos de citación o de signos interrogativos. Se trata aquí de la diferencia entre '*p*' y 'que *p*'. En el caso de la paráfrasis por medio de las expresiones 'es verdad que...' y 'es falso que...', el truco consiste, justamente, en cancelar la fuerza asertivo-veritativa de 'es' y 'no es' en el enunciado elemental de la forma S-P, por medio de la introducción del subordinante 'que', para luego reintroducirla fuera de la cláusula subordinada, por medio de las expresiones 'es verdad' y 'es falso'.

del enunciado de la forma S-P, como portador primario de la verdad (y la falsedad), garantiza congruencia con las premisas fundamentales de la ontología sustancialista. Por el contrario, la orientación a partir de enunciados de la forma 'es el caso que...' o bien 'es verdad que...' dejan abierta todavía la opción en favor de modelos lógico-ontológicos que Ar. considera inaceptables, en particular, en favor de ontologías de hechos o eventos, en el estilo del atomismo lógico, que nivelan la distinción fundamental entre el objeto (sustancia) y sus propiedades (accidentes)[31]. Sin afirmar que Ar. mismo haya avistado en todo su alcance las conexiones aquí apuntadas, se puede sostener, sin embargo, que la tesis referida al carácter derivativo y redundante del ser en el sentido de la verdad puede ser vista interpretativamente como un elemento que realiza un aporte positivo a la consistencia de su concepción de la verdad del enunciado, sobre todo, con vistas a la polémica con modelos lógicos y ontológicos alternativos.

4. Verdad del enunciado y verdad pre-proposicional

4.1. *Verdad pre-proposicional en* Met. *IX 10*

Aunque su concepción de la verdad se orienta básicamente a partir de la verdad del enunciado de la forma S-P, en *Met.* IX 10 Ar. introduce un concepto diferente de verdad, que no queda referido, al menos, de modo directo, a la composición lógica de S y P. En contraste con la verdad entendida como adecuación, tal como ésta pertenece a la composición lógica de S y P, se trata, en este caso, de una verdad de lo simple. Como se verá, tal verdad puede caracterizarse como pre-proposicional, en la medida en que constituye un presupuesto de la verdad del enunciado, entendida como adecuación. Desde el punto de vista sistemático, la cuestión decisiva es aquí si la introducción de este concepto de verdad pre-proposicional resolta o no compatible con las tendencias básicas de la concepción aristotélica, y, en caso afirmativo, de qué modo. Numerosos intérpretes han reaccionado con escepticismo frente a tal posibilidad, y han tendido, en algunos casos, a ver la concepción de *Met.* IX 10 como una modificación, tal vez,

31. Véase arriba nota 11.

necesaria, pero difícilmente consistente con la concepción originaria de Ar., orientada a partir de la verdad del enunciado[32]. Por mi parte, seguiré aquí el camino contrario. Intentaré mostrar, por medio de una interpretación del pasaje relevante, contenido en 1051b17-1052a4, que la concepción que Ar. elabora en *Met.* IX 10, consecuentemente interpretada, no sólo no resulta incompatible con su concepción de la verdad del enunciado, sino que constituye un presupuesto necesario de ella. Para ello, me limitaré a discutir tres aspectos centrales, a saber: el concepto de verdad pre-proposicional, el alcance de la referencia de Ar. a lo no compuesto, y, por último, la cuestión de si –y en qué medida– son posibles la falsedad y el error con referencia a lo no compuesto.

a) *La verdad pre-proposicional*

En *Met.* IX 10 Ar. provee, en primer lugar, una caracterización de la verdad del enunciado por medio de *Def. 2* (cf. 1051b2-5), y muestra de qué modo las propiedades modales del enlace S-P en el enunciado apofántico se fundan en las correspondientes propiedades modales de la articulación ontológica objeto-propiedad (cf. 1051b5-17). Sobre esta base, Ar. se pregunta luego qué ocurre con la significación de 'ser' y 'no ser' así como de 'verdadero' y 'falso' allí donde se trata de lo que es no compuesto (περὶ τὰ ἀσύνθετα), ya que parece claro que no pueden tener la misma significación que en el caso de lo que es compuesto (cf. 1051b17-22). Como ejemplo de lo que es compuesto Ar. menciona enlaces tales como 'palo + blanco' o 'diagonal (del cuadrado) + inconmensurable (con el lado)', y tiene en vista, evidentemente, el enlace de S y P propio de un enunciado apofántico. Para el caso de lo que no es compuesto Ar. no provee ejemplos específicos, lo cual sólo puede resultar comprensible, si se parte del supuesto de que lo no compuesto corresponde, precisamente, al caso de los mismos términos empleados en los anteriores ejemplos, consi-

32. Tal es la posición, sobre todo, de Jaeger (véase arriba nota 26). También Maier (1896), p. 6 s., 13 ve en la concepción de *Met.* IX 10 una modificación o un complemento de la posición originaria de Ar., y califica al concepto de verdad pre-proposicional como impropio. Esto no le impide caracterizar a la que denomina la verdad del intelecto y de la percepción como una verdad de primer orden, en la medida en que cumple la función de controlar la operación del pensamiento discursivo y la verdad del enunciado conectada con la composición lógica que surge de tal operación.

derados ahora fuera de la correspondiente composición, es decir, como términos *simples*. Si ello es así, la pregunta que plantea Ar. concierne a la significación de 'verdadero' con referencia a términos simples, por un lado, y a la significación de 'ser' con referencia al correlato ontológico de tales términos, por el otro.

Pero ¿cómo debe entenderse este concepto de verdad referido a términos simples? En 1051b22-25 Ar. proporciona una escueta explicación, en la cual introduce las nociones de 'tocar' o 'contactar' (θιγεῖν) y de 'decir', 'expresar' o, tal vez, 'mencionar' (φάναι). La noción de 'decir' puede entenderse aquí a partir de la contraposición entre φάσις y κατάφασις elaborada en *DI* 4. Allí, la expresión φάσις se emplea para el caso del empleo designativo de términos simples, mientras que la expresión κατάφασις designa el enlace apofántico (positivo) de S y P en el enunciado (cf. 16b26-30)[33]. En efecto, la función de los términos nominales simples consiste en nombrar o designar. Y a esta precisa función, se puede suponer, remite φάναι también en el contexto de *Met*. IX 10. Si esto es así, habría que admitir que el concepto de verdad referido a los términos simples remite a una prestación que está vinculada con el acto de designar objetos por medio de dichos términos. Si se toma la noción de designación con la suficiente amplitud, ésta puede aplicarse no sólo al acto de nombrar algo por medio de un término aislado, sino, de modo indirecto, también a la función designativo-referencial que dentro del enunciado cumplen, a juicio de Ar., tanto el término S como, de un modo diferente, también el término P. En particular, el término S posee aquí una peculiar fuerza referencial, en la medida en que es responsable de la identificación del objeto de referencia del enunciado. Sin embargo, también el término P desempeña una cierta función designativa y referencial, en tanto remite a una propiedad presente en dicho objeto. En referencia a esta función designativo-referencial del término S se puede hablar, al menos, en el caso del enunciado afirmativo verdadero, de una correspondencia uno a uno entre la composición lógica S-P, por un lado, y la articulación ontológica objeto-propiedad, por el otro[34].

33. Para este punto, véase Weidemann (1994), p. 188 ss. *ad* 16b26-28, quien, siguiendo a Oehler (1962), p. 217, conecta el uso de la expresión φάσις en *DI* 4 con el de *Met.* IX 10. Véase también Whitaker (1996), p. 71 s.

34. Para los aspectos referidos a los empleos clasificatorios, individualizadores e identificatorios de los así llamados términos sortales en Ar., véase la discusión en Rapp (1996), p. 239-279.

Por su parte, en lo que concierne a la noción de 'tocar' o 'contactar', la mayoría de los intérpretes la ponen en conexión con otros pasajes, en los cuales la misma metáfora se aplica al caso de la captación inmediata e intuitiva de la mera forma o la esencia del objeto[35]. También en *Met*. IX 10 la noción de toque o contacto se aplicaría, según esto, a la captación inmediata de la esencia en la así llamada *simplex apprehensio*. Sin embargo, si no se pierde de vista el hecho de que Ar. se refiere aquí, ante todo, a la correcta aplicación de los términos simples para la designación, clasificación e identificación de objetos, entonces es posible contentarse con una interpretación más débil, que dé cuenta del hecho de que la exitosa aplicación de términos simples en contextos designativo-referenciales no presupone necesariamente que aquel que lleva a cabo el acto de aplicación posea un conocimiento preciso y temático de la esencia de los correspondientes objetos. Por el contrario, la aplicación exitosa de los términos simples en contextos designativo-referenciales se basa, en la gran mayoría de los casos, en un conocimiento vago e impreciso, que se apoya, sobre todo, en características exteriores, fácilmente reconocibles, de los correspondientes objetos.

Por cierto, en el marco del esencialismo aristotélico, sólo el conocimiento temático de la esencia de los objetos está, en último término, en condiciones de proveer criterios absolutamente unívocos e invariables para la designación, clasificación e identificación de los objetos, al menos, de aquellos que pertenecen a genuinas clases naturales. Pero de aquí no se sigue en modo alguno que, para ser exitoso, todo acto concreto de designación, clasificación e identificación deba realizarse necesariamente sobre la base de un conocimiento temático de las determinaciones esenciales del correspondiente objeto. Hasta donde se puede ver, Ar. nunca parte de la suposición ingenua según la cual la capacidad de aplicar correctamente los términos simples para la designación, clasificación e identificación de objetos sería, sin más, idéntica a la capacidad de caracterizar tales objetos, del modo epistemológicamente adecuado, por medio de definiciones estrictas. El modelo epistemológico de Ar., con su característica distinción entre lo primero o más conocido para nosotros y lo primero o más conocido por naturaleza, deja un amplio espacio para toda una gradación de formas más o menos rigurosas de conocimiento, situadas entre los casos extremos de la absoluta ignorancia, por un lado, y el conocimiento temático

35. Ross (1924) II, p. 277 *ad loc.* remite a *Met.* XII 7, 1072b21, donde la noción de toque o contacto se aplica al acto propio del intelecto intuitivo (νοῦς).

y completamente adecuado de la esencia del objeto, por el otro. Si se desea hacer justicia interpretativamente a estas conexiones, parece recomendable tomar la noción de toque o contacto en *Met*. IX 10 de modo suficientemente amplio y poco exigente, es decir, como una referencia a la exitosa ejecución del acto de designación, clasificación e identificación, sin prejuzgar sobre el tipo de conocimiento que pueda subyacer, en cada caso, a dicho acto[36].

Si esta interpretación es correcta, por medio de la noción de verdad pre-proposicional referida a los términos simples Ar. apunta a poner de relieve el momento de la exitosa identificación, por vía designativa y clasificatoria, de los objetos, en su calidad de presupuesto de la posibilidad de la verdad del enunciado, entendida como adecuación. Esto vale, sobre todo, para la identificación del objeto de referencia del enunciado por medio del término S, la cual, como se dijo ya, constituye una condición necesaria tanto para la verdad como para la falsedad del enunciado. Así interpretada, la concepción de *Met*. IX 10 no resulta, para nada, misteriosa, ni queda privada de vinculación con la concepción de la verdad del enunciado que Ar. desarrolla en otros contextos, y que menciona expresamente también en IX 10[37].

36. El aspecto de éxito en la ejecución del acto queda marcada en el texto por la contraposición entre el aoristo θιγεῖν y el presente μὴ θιγγάνειν en 1051b24 s. Véase Oehler (1962), p. 183 nota 3. En lo que concierne, en general, a la concepción aristotélica de la referencia, importa observar que Ar. se orienta primariamente a partir de enunciados del tipo ‘Sócrates es...’ o bien ‘el/éste hombre es...’, y no del tipo ‘esto es...’. Vale decir: Ar. tiene en vista primariamente la función referencial de nombres propios y nombres comunes, en cuyo caso la identificación tiene lugar a través de la designación y clasificación del objeto como algo de tal o cual clase. En dicha concepción, los nombres propios cuentan, probablemente, como un caso especial de expresiones clasificatorias, al menos, en el caso de su uso estandarizado (para este punto, véase las observaciones de Rapp [1996], p. 262 ss.). La mera identificación espacio-temporal por medio de expresiones pronominales y, en general, deícticas no ocupa el primer plano en la concepción aristotélica. El modelo opuesto de una teoría de la referencia que se orienta básicamente a partir de tales expresiones se encuentra en la teoría estoica de la predicación. Para ese punto, véase Long-Sedley (1987), p. 202 ss. y esp. 206 s.

37. Obviamente, se podrá objetar todavía que el recurso al requerimiento de composición en *DI* hace, por lo menos, sorprendente la posterior introducción de un concepto de verdad referido a lo no compuesto. Y no se puede negar que, al menos, en el plano de la exposición se produce aquí una cierta tensión. Pero la primera impresión de inconsistencia queda, de inmediato, mitigada, si se tiene en cuenta los siguientes elementos: i) que en *Met.* IX 10 justamente no se trata de una extensión del mismo concepto de verdad de *DI* a un ámbito del cual *DI* lo excluye expresamente, sino, más bien, de la introducción de *otro* concepto de verdad, específico para el caso de los términos simples; ii) que la introducción de este nuevo concepto de verdad procede, justamente, del intento por reflexionar sobre los presupuestos de la verdad entendida como adecuación. Por lo demás, sigue siendo cierto que, incluso después de la introducción del nuevo concepto de verdad en

Sería un error suponer que esta interpretación de la concepción presentada en *Met.* IX 10 implicaría adscribir a Ar. alguna versión de una teoría de la corrección de los nombres en el estilo del naturalismo que Platón presenta y critica en *Crátilo*. Para Ar., no hay, por cierto, ninguna corrección natural de los nombres, ni nombres naturales de las cosas, en el sentido de tales concepciones naturalistas. La relación entre nombre y cosa es, en su origen, convencional (cf. *DI* 2, 16a19, 26-29). Pero esto no significa, a su vez, que Ar. pudiera conceder la posibilidad de la existencia de un lenguaje dotado de sentido y comprensible, incluso allí donde el empleo de los nombres fuera completamente carente de reglas y arbitrario. Por el contrario, como muestra el argumento semántico empleado en la defensa del Principio de No-Contradicción, Ar. parte expresamente de la asunción, según la cual la posibilidad de un lenguaje dotado de sentido y, como tal, comprensible depende, entre otras cosas, de que el empleo de los términos, una vez que su significación ha sido ya fijada convencionalmente, se atenga consistentemente a tales fijaciones de significados y proceda según las correspondientes reglas. En cambio, una variación permanente y arbitraria en el empleo de los términos acabaría por aniquilar, sin más, la posibilidad del discurso significativo y comprensible[38]. De esta constatación no se sigue, por cierto, que un lenguaje dotado de sentido y, como tal, comprensible deba consistir exclusivamente de términos unívocos. Ningún lenguaje natural satisface esa exigencia de máxima, lo cual, por lo demás, no debe verse tan sólo como causa de ciertas desventajas, sino, al mismo tiempo, también, sobre todo desde el punto de vista pragmático, como origen de virtualidades positivas que los lenguajes artificialmente construidos no pueden, como tales, reproducir o bien reproducen sólo en una medida muy limitada. Y Ar. mismo, que tan sensible se muestra habitualmente para la multivocidad de los términos del lenguaje natural, está completamente consciente de ello. Sin embargo, lo dicho parece permitir, al menos,

Met. IX 10, la verdad entendida como adecuación sólo resulta aplicable al caso del enunciado. Con referencia a términos simples no se puede hablar propiamente de adecuación o concordancia. Ambas formas de verdad presentan, pues, una estructura diferente.

38. Para el argumento semántico en defensa del Principio de No-Contradicción, véase *Met.* IV 3, 1006a28-1007b18. Una premisa básica de la argumentación consiste en que la posibilidad del discurso significativo y comprensible presupone que los términos empleados posean una significación determinada y, al menos, relativamente fija. Cada término puede, por cierto, poseer más de un significado, pero no puede poseer un número indefinido de significados diferentes, ni puede su significado variar de modo constante y arbitrario, en cada ocasión de empleo. Por otra parte, cuando un término posee varios significados, tales significados deben poder ser distinguidos entre sí. Véase esp. 1006a34-b13. Para la discusión del argumento de *Met.* IV 3, véase Dancy (1975), p. 75-93; Hafemann (1998), p. 97-116.

la consecuencia menos exigente, que establece que un lenguaje dotado de sentido y comprensible no puede estar constituido exclusiva o mayoritariamente a partir de términos accidentalmente equívocos o bien de términos sin significación relativamente fija, y que allí donde los términos resulten ser, de hecho, accidentalmente equívocos, se requieren criterios y mecanismos explicativos que permitan distinguir y mantener separadas sus diferentes significaciones.

b) *Lo no compuesto*

En mi interpretación de 1051b17-22 he afirmado que por medio de la expresión ‘lo no compuesto’ Ar. se refiere a los términos simples como tales. Sin embargo, en 1051b26-30 Ar. habla de las ‘sustancias no compuestas’ (cf. 1051b27: περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας), lo cual podría parecer, a primera vista, inesperado e incluso innecesario. Esta referencia a las sustancias simples sirve, en principio, para enfatizar la imposibilidad de error respecto de lo no compuesto. A este aspecto volveré más abajo. En lo que concierne, como tal, a la expresión ‘las sustancias no compuestas’, los intérpretes la han entendido, básicamente, de dos maneras diferentes, a saber: ya como una referencia a las sustancias inmateriales, vale decir, a Dios y las Inteligencias que mueven los astros, ya como un referencia a la determinación formal-esencial de las sustancias compuestas de forma y materia[39]. Ahora bien, ambas interpretaciones poseen un denominador común, en la medida en que dan por supuesto lo que Ar. tiene en vista aquí es la esencia de objetos *sustanciales*, sean o no compuestos de forma y materia.

39. La primera interpretación, que se encuentra en Schwegler, Bonitz y Jaeger, había sido anticipada ya por Tomás de Aquino y remonta, en definitiva, a Ps-Alejandro. Véase Oehler (1962), p. 183 nota 1. También Ross (1924) II, p. 275 s. identifica las sustancias no compuestas con Dios y las Inteligencias, pero al mismo tiempo señala que en 1051b17-22 Ar. alude, de modo general, a los términos simples, lo que, en rigor, implica una referencia a todos los tipos de objetos determinables e identificables. Por su parte, Maier (1896), p. 20 también transita, sin más, de los términos simples a las sustancias inmateriales. Intérpretes más recientes como Oehler (1962), p. 215 ss.; Berti (1978), p. 147 ss. y (1996), p. 81 s.; y Burnyeat *et alii* (1984), p. 157 tienden, por el contrario, a interpretar la expresión como una referencia a la esencia de las sustancias materiales. Por último, Aubenque (1979), p. 79, 86 ss. acepta que se debe considerar la esencia de las sustancias compuestas, pero enfatiza, al mismo tiempo, que no se debe excluir las sustancias inmateriales.

Desde el punto de vista sistemático, la cuestión más interesante es, sin embargo, la de cómo se relaciona esta referencia a la esencia de los objetos con la noción de lo lógicamente no compuesto o bien simple, introducida en 1051b17-26. Para Ar., ambos aspectos están, sin lugar a dudas, estrechamente conectados, ya que, en último término, los objetos sólo se pueden clasificar e identificar de modo unívoco por referencia a sus propiedades esenciales. La aplicación de diferentes nombres a diferentes objetos o clases de objetos implica siempre ya una cierta clasificación de tales objetos. A juicio de Ar., la validez objetiva y la corrección criteriológica de tal clasificación sólo puede ser garantizada, en definitiva, por referencia a la existencia de diferencias reales entre los objetos, y a sus determinaciones esenciales. En tal sentido, las únicas instancias capaces de proveer criterios necesariamente válidos para una clasificación adecuada de los objetos existentes son, en último término, las definiciones, como enunciados que expresan la esencia del objeto definido. Desde este punto de vista, se puede afirmar que la referencia a la determinación formal-esencial de los objetos en el pasaje comentado sirve, ante todo, para poner de relieve aquel momento o aspecto que provee el correlato ontológico en el cual se fundan una clasificación y una identificación criteriológicamente adecuadas de los objetos.

En efecto, dada su orientación sustancialista y esencialista, la ontología aristotélica parte del supuesto según el cual hay cosas esencialmente determinadas y, con ello, también criterios ontológicamente fundados para su clasificación y su identificación. Para satisfacer los requerimientos de la concepción adecuacionista de la verdad del enunciado, orientada a partir de la asunción de isomorfía, resulta necesario admitir que el lenguaje en el cual se formulan los enunciados de la forma S-P dispone de un conjunto de términos capaces de cumplir una función clasificatoria e identificatoria, que reproduce, de alguna manera, las diferencias existentes entre los objetos que hay en el mundo. Y ello de modo tal que la adecuación de la clasificación facilitada por dicho conjunto de términos debe ser enjuiciada, en principio, con arreglo al grado de aproximación a una correspondencia uno a uno con las clases naturales de objetos del mundo. Ar. tiene, sin duda, clara conciencia de que tal caso ideal no puede verificarse, ni siquiera de modo muy aproximado, en ningún lenguaje natural. Pero eso no invalida la importante función regulativa que cumplen los requerimientos que adquieren expresión a través de él. Ahora bien, tales requerimientos no conciernen tan sólo a los términos que designan objetos sustanciales, sean compuestos o inmateriales, sino, de otro modo, también a los términos que

designan a aquellos otros tipos de entidades que dentro de la concepción aristotélica pertenecen a las categorías de accidente. Importante en este respecto es tan sólo el hecho de que Ar. necesita remitir a la determinación formal-esencial de los objetos o, en general, de las cosas existentes, como correlato ontológico de una clasificación y una identificación unívoca, fundada de modo no meramente convencional o pragmático. Desde este punto de vista, la discusión acerca de si se trata aquí de sustancias materiales o inmateriales o bien, asimismo, de entidades no sustanciales, resulta, por lo pronto, de menor importancia[40].

c) *Falsedad pre-proposicional*

Ar. caracteriza la verdad pre-proposicional, según se vio, por medio de la noción de toque o contacto. Por su parte, para caracterizar la falsedad que se le opone, Ar. habla de un 'no tocar' o 'no contactar' con el objeto (cf. *Met.* IX 10, 1051b25). Como la verdad que le corresponde, también esta forma de falsedad debe presentar una estructura peculiar, que no puede confundirse con la de la falsedad que se opone a la verdad del enunciado, entendida como adecuación. Ar. intenta explicar la diferencia a través de la introducción de la distinción entre 'ignorancia' (ἀγνοεῖν) y 'error' (ἀπατηθῆναι) (cf. 1051b25-33).

La argumentación que Ar. desarrolla en este punto es, por cierto, bastante oscura, pero puede resumirse del siguiente modo: i) en el caso de los términos simples la falsedad, caracterizada como un 'no tocar' el objeto, es ignorancia, y no error (cf. 1051b25); ii) la razón es que en referencia al τί ἐστι no puede haber error, a no ser por accidente (cf. 1051b25 s.); iii) de modo semejante (ὁμοίως) tampoco puede haber error en referencia a

40. No se puede negar, sin embargo, que Ar. se refiere expresamente en el texto tan sólo a los objetos sustanciales. Y ello no es simplemente casual, si se tiene en cuenta que, en su concepción, tales son los únicos objetos que poseen existencia independiente y, con ello, también esencia, en el sentido propio del término. En efecto, Ar. defiende dos tesis estrechamente conectadas, a saber: i) que sólo las sustancias poseen en sentido propio una esencia, mientras que las determinaciones accidentales poseen esencia sólo en sentido derivado (cf. *Met.* VII 4, 1030a17-27); ii) que, por lo mismo, las determinaciones accidentales no pueden ser definidas de modo autónomo, sino sólo por medio de la referencia, mediata o inmediata, a determinados objetos sustanciales (cf. *Met*. VII 1, 1028a34-36). Con todo, esto no impide que Ar. considere como, en cierto modo, definibles y, con ello, también como clasificables e identificables a las determinaciones accidentales (cf. *Tóp.* I 9, 103b27-39). Para una discusión de estas conexiones, véase arriba Capítulo II, p. 67 ss.

las sustancias no compuestas (1051b26-28); iv) en referencia a lo que algo es de modo esencial y actual (ὅπερ τι καὶ ἐνεργείᾳ) no puede haber error, sino que tan sólo se lo capta o no por el pensamiento (νοεῖν ἢ μή), pero la posibilidad de error se presenta nuevamente allí donde se pretende decir si algo que existe actualmente y se designa de un determinado modo es o no de tal o cual índole (1051b30-33)[41]. Ofrezco ahora un comentario un poco más detallado de estos cuatro puntos.

Los puntos i) y ii) introducen el contraste entre ignorancia y error. En principio, el término 'error' designa, evidentemente, el correlato epistémico-subjetivo de la falsedad propia del enunciado de la forma S-P[42]. Esta consiste, en general, en que el enlace S-P constitutivo del enunciado no se corresponde con la articulación ontológica objeto-propiedad. Pero, como se vio, la falsedad del enunciado presupone que, al menos, la identificación del objeto de enunciado se lleve a cabo de modo exitoso. Tal falsedad no implica entonces, según he argumentado, el fracaso total en las pretensiones del enunciado. Pues bien, ¿cómo debe entenderse ahora, y en conformidad con lo anterior, el caso de la falsedad pre-proposicional? Si la verdad pre-proposicional se refiere al éxito del acto clasificación e identificación del objeto del enunciado, entonces hay que suponer que la correspondiente falsedad pre-proposicional debe entenderse, precisamente, en el sentido del fracaso de dicho acto. Sobre esta base, también resulta comprensible la razón por la cual Ar. afirma en ii) que en referencia al τί ἐστι no puede haber error. Si Ar. efectivamente tiene en vista el acto de clasificación e identificación del objeto a través del empleo designativo de términos simples, entonces la pregunta τί ἐστι debe quedar referida aquí, primariamente, al acto de empleo del nombre del objeto, y no a la formulación de la correspondiente definición. En este caso no puede haber propiamente error por la sencilla razón de que el acto de designar un objeto por medio del correspondiente nombre no comporta todavía, como tal, predicación expresa, la cual implica la atribución de propiedades al objeto

41. En 1051b31 leo, siguiendo a Jaeger y los MSS, ἐνεργείᾳ, y, por tanto, no sigo la corrección de Ross ἐνέργειαι.

42. Esto revela, una vez más, la tendencia de Ar. a orientarse a partir del caso paradigmático del enunciado (afirmativo) verdadero, si se piensa que, obviamente, hay posibilidad de error, tanto con respecto a enunciados verdaderos como con respecto a enunciados falsos: se está en el error, en efecto, cuando se tiene por verdadero un enunciado falso o bien por falso un enunciado verdadero. Sin embargo, enfocadas las cosas desde la perspectiva de la primera persona, y teniendo en cuenta que todo enunciado apofántico lleva consigo pretensión de verdad, resulta manifiesto que el error puede caracterizarse, de modo simplificado, como aquella situación en la que se da por verdadero un enunciado (afirmativo o negativo) falso.

en el marco del enunciado de la forma S-P. Error, en el sentido propio del término, tiene lugar recién allí donde hay composición lógica y, con ello, genuina predicación. Ahora bien, que en el caso del uso designativo del nombre no puede haber error, no significa, por cierto, que el correspondiente acto de clasificación e identificación no esté, como tal, expuesto a la posibilidad del fracaso. El punto es, más bien, que dicho fracaso posee una estructura peculiar, que no puede asimilarse al caso en el cual la composición lógica propia del enunciado de la forma S-P resulta ser falsa[43].

El fracaso del acto de identificación no consiste en la errónea atribución de una determinada propiedad al objeto, sino, más bien, en el hecho de que el objeto no es, como tal, alcanzado. La atribución de propiedades debe ser considerada, desde este punto de vista, como un segundo paso, que presupone, como tal, la previa realización exitosa del primero. Dado que tanto la verdad como la falsedad del enunciado presuponen la exitosa identificación del correspondiente objeto, se sigue que el fracaso del acto identificatorio equivale, sin más, al fracaso total en las pretensiones del enunciado. Desde esta perspectiva, puede decirse que a Ar. le asiste el derecho describir como un caso de 'ignorancia' la peculiar situación epistémica en que se encuentra el sujeto que fracasa en el intento de llevar a cabo un acto de identificación, al menos, allí donde tal fracaso se basa en

43. En 1051b26 la afirmación de que no puede haber error respecto del τί ἐστι es restringida en su alcance por medio de la aclaración 'a no ser por accidente' (ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός). El significado de esta restricción no resulta, sin más, evidente. Ps.-Alejandro, *In Met.* 600, 12-17 interpreta que la restricción apunta simplemente a la posibilidad de emplear la expresión 'error' en sentido impropio, como designación de aquello que Ar. caracteriza, más bien, como 'ignorancia'. Por su parte, Ross (1924) II, p. 277 *ad loc.* considera poco plausible asignar tal significado a la fórmula κατὰ συμβεβηκός, tan habitual en el léxico aristotélico. Ross interpreta el pasaje, en cambio, por referencia a la afirmación de 1051b32, según la cual la posibilidad de error vuelve a abrirse allí donde se pretende dar una definición del objeto. Esto es completamente correcto, desde el punto de vista del contenido, pero no explica por qué razón Ar. concede la posibilidad de un error por accidente en el caso del uso designativo de términos simples, y no con referencia a la formulación de la correspondiente definición. A mi juicio, el pasaje puede interpretarse de modo más adecuado, si se lo pone en conexión con casos muy específicos en los que el fracaso en la clasificación y la identificación de un objeto no se funda en el desconocimiento del objeto o de las reglas de empleo de los términos, sino, más bien, en la opacidad del contexto real-pragmático en el que el acto se lleva a cabo. Así, por ejemplo, la clasificación/identificación de un objeto puede fallar por causa de condiciones desfavorables del campo perceptivo o bien por causa de un engaño contextualmente motivado. En este tipo de caso, no parecería adecuado hablar, sin más, de ignorancia con referencia al objeto, ni tampoco al modo correcto de clasificarlo e identificarlo por medio de los correspondientes términos, sino que parecería más apropiado hablar de un simple error. Por lo demás, en la medida en que el fracaso del acto clasificatorio/identificatorio se explica por la influenia de factores externos, tal error podría ser razonablemente calificado de accidental. Para interpretaciones semejantes, véase Oehler (1962), p. 213 s.; Burnyeat *et alii* (1984), p. 157 s. *ad loc.*

un genuino desconocimiento del objeto y/o de las reglas de empleo de los correspondientes términos. Sobre todo, la incapacidad para clasificar adecuadamente los objetos y distinguirlos unos de otros puede ser vista aquí como el caso más paradigmático de una ignorancia que hace imposible, como tal, la referencia predicativa a tales objetos. Quien no estuviera en condiciones de emplear adecuadamente los términos del lenguaje para designar, clasificar e identificar objetos, tampoco estaría en condiciones de formular enunciados significativos sobre dichos objetos, que pudieran contar como susceptibles de ser verdaderos o falsos.

La asunción básica es aquí la de que el empleo designativo de los términos, cuando es correcto y competente, expresa al mismo tiempo el hecho elemental de que se está adecuadamente familiarizado con los objetos del mundo circundante y, por lo mismo, en condiciones de clasificarlos e identificarlos como lo hacen los otros hablantes o, al menos, los otros hablantes de la misma lengua. Se presupone aquí que hay siempre ya un cierto acceso, de algún modo, directo y, en todo caso, antepredicativo, al mundo, en virtud del cual éste se ofrece como poblado de tales o cuales tipos de objetos, distinguibles los unos de los otros. En el caso de Ar. esto implica, presumiblemente, que debe haber un acceso antepredicativo a los objetos, en virtud del cual éstos, en tanto están esencialmente determinados y son actualmente lo que son (ὅπερ τι καὶ ἐνέργειᾳ), son o pueden ser aprehendidos como pertenecientes a una cierta clase natural de cosas[44].

Ahora bien, como Ar. explica en iv), tal acceso antepredicativo representa una cierta captación noética inmediata (νοεῖν), que permite reconocer el objeto como esto o aquello. Sin embargo, esta captación noética, que precede como tal a toda posible atribución predicativa a través de un enunciado de la forma S-P, no debe ser apresuradamente identificada, en mi opinión, con un conocimiento temático de la esencia, que pudiera ser formulado en una correspondiente definición. En efecto, un aspecto central de la posición que Ar. fija en iv) reside, justamente, en la distinción de dos formas diferentes de conocimiento referidas al τί ἐστι. En el caso de la exitosa clasificación e identificación del objeto por medio del uso designativo del correspondiente término el hablante dice, en cierto modo, qué es el objeto, justamente en la medida en que lo designa como esto o aquello.

44. La expresión ὅπερ τι de 1051b30 remite a la determinación formal-esencial del objeto, que en el plano de la predicación sólo puede ser plenamente articulada por medio de la correspondiente definición. Véase Oehler (1962), p. 222 ss.

Pero, junto a este sentido puramente clasificatorio-identificatorio, la pregunta τί ἐστι posee, además, un sentido definicional, que reclama la formulación de una caracterización predicativa y, en último término, de una definición precisa del objeto[45]. Pues bien, la exitosa clasificación e identificación de objetos por medio del empleo designativo de los correspondientes términos no exige normalmente, como se dijo ya, un conocimiento temático de la esencia de los objetos, sino tan sólo un conocimiento de experiencia, que toma la forma de una cierta familiaridad con los diferentes tipos de objetos y con sus diferencias más evidentes.

Finalmente, la interpretación del punto iii) se conecta con la cuestión de cómo debe ser entendida la referencia a las 'sustancias no compuestas' de 1051b27. Si se la toma como una referencia a las sustancias inmateriales, se puede entonces suponer que Ar. pretende comparar y contrastar, por un lado, los términos simples, en general, y, por el otro, las sustancias inmateriales[46]. Si, por el contrario, se asume que Ar. está aludiendo a la determinación formal-esencial de las sustancias materiales, entonces se puede derivar de lo establecido en iii) un contraste entre el objeto sustancial individual y su esencia[47]. Ambos contrastes son, sin duda, frecuentes e importantes, dentro de la concepción ontológica de Ar.

Afirmé anteriormente que aunque no incompatible con la concepción de *Met.* IX 10, una remisión directa al caso de las sustancias inmateriales tampoco resulta necesaria, ni mayormente informativa, para el argumento desarrollado en el texto. Independientemente del modo en que se prefiera entender el alcance de la referencia a las 'sustancias no compuestas', parece claro, en cualquier caso, que de ambos contrastes antes mencionados se puede obtener cierto rédito para la interpretación de la posición elaborada por Ar. El contraste entre el objeto sustancial individual y su esencia resulta importante aquí, en la medida en que, a juicio de Ar., es justamente la esencia del objeto la que provee el correlato ontológico y la base criteriológica para una clasificación e identificación no convencionalmente fundada del objeto como algo de tal o cual tipo. Pero también la referencia al caso de las sustancias inmateriales puede proveer, al menos, de modo indirecto, indicaciones en esa misma dirección. En efecto, se podría argu-

45. La diferencia entre el sentido clasificatorio-identificatorio y el sentido definicional de la pregunta τί ἐστι fue reconocida y enfatizada ya por Arpe (1958), p. 8 ss. Véase también Oehler (1962), p. 212 s.

46. Así Ross (1924) II, p. 276 *ad* 1051b17-1052a4.

47. Véase Oehler (1962), p. 218.

mentar, en tal sentido, que las sustancias inmateriales desempeñan aquí una suerte de función paradigmática, ya que en su caso la diferencia entre el objeto individual y su esencia se reduce a cero y desaparece. Con referencia a las sustancias inmateriales, que no poseen accidente alguno, los enunciados de la forma S-P sólo pueden tomar la forma de la definición o del enunciado de identidad del tipo 'A es A'. En caso de ser verdaderos, tales enunciados son necesaria e invariablemente verdaderos. Por cierto, también es posible formular este tipo de enunciados con referencia a sustancias compuestas de forma y materia. Pero no menos cierto es que dichos enunciados definicionales y de identidad no pueden, en este caso, expresar de modo completo la realidad del objeto al que se refieren. El conocimiento de la esencia sólo resulta equivalente a un conocimiento exhaustivo de la realidad del correspondiente objeto, allí donde éste es una sustancia inmaterial y, por ende, carente de determinaciones accidentales.

5. Observaciones finales

Si mi interpretación es correcta, la concepción aristotélica de la verdad del enunciado debe verse como una versión particular de la concepción adecuacionista clásica, que aparece inmediatamente vinculada con el intento por dar cuenta de las exigencias de una ontología sustancialista y esencialista.

Con vistas a tal programa, Ar. desarrolla una estrategia que contiene dos aspectos complementarios. En primer lugar, Ar. intenta explicar la estructura de la verdad del enunciado, de modo tal que, en dicho intento, la orientación a partir de los enunciados elementales de la forma S-P permanezca básica y dominante. En segundo lugar, Ar. parte, en su explicación, de una asunción básica de isomorfía entre la composición lógica S-P y la articulación ontológica objeto-propiedad. Con vistas a las exigencias de su modelo ontológico y a tal asunción de isomorfía, resulta comprensible la razón por la cual la referencia a la estructura interna del enunciado de la forma S-P no juega, dentro de la concepción aristotélica, un papel secundario, sino, más bien, central. Esto distingue a la posición de Ar. de aquellas concepciones modernas de la verdad que se orientan a partir de ella, pero que proceden a una ulterior formalización e intentan, de ese modo, al-

canzar una mayor neutralidad, respecto de eventuales compromisos ontológicos subyacentes.

Se puede dejar de lado aquí la cuestión de si puede haber realmente una concepción de la verdad que resulte absolutamente neutral, desde el punto de vista ontológico. Lo cierto es que la posición de Ar. no es ni quiere ser ontológicamente neutral. Sobre esta base se comprende también por qué Ar. debe introducir en el marco de su concepción un concepto de verdad pre-proposicional, referido a la función clasificatoria e identificatoria que cumple el empleo designativo de los términos simples. Si la verdad del enunciado tiene lugar, fundamentalmente, allí donde la composición lógica S-P reproduce adecuadamente la articulación ontológica del correspondiente hecho de la forma 'objeto + propiedad', entonces resulta claro que la posibilidad de formular enunciados verdaderos sobre los objetos, estados de cosas y eventos del mundo depende de que se disponga en el lenguaje de un repertorio de términos simples que permitan desplegar adecuadamente las correspondientes articulaciones ontológicas, por referencia a sus momentos constitutivos elementales. Dicho de otro modo: se debe disponer de un repertorio de términos simples que permitan clasificar e identificar adecuadamente los diferentes objetos y las diferentes entidades existentes.

Como se dijo ya, esta exigencia no implica la suposición de una correspondencia natural entre los nombres y las cosas, ni obliga tampoco a la asunción ingenua de que a cada término simple del lenguaje debería corresponder un objeto existente en el mundo, según el modelo de una relación uno a uno. Ningún lenguaje natural podría pretender articular la realidad a la que apunta con semejante economía y precisión, lo que, por otra parte, tampoco sería, sin más, ventajoso desde cualquier punto de vista. Para poder dar cuenta del hecho de que no hay aquí, de hecho, una correspondencia uno a uno, basta con conceder que sólo una parte de los términos simples disponibles en el lenguaje puede cumplir la función de una referencia directa a los objetos del mundo, mientras que muchos otros deben considerarse como expresiones que cumplen funciones pragmáticas positivas, pero que, desde el punto de vista lógico, resultan reductibles y eliminables.

Así, por ejemplo, Ar. no necesita suponer que todo sustantivo del lenguaje natural remite a un objeto sustancial, sino que puede tratar reductivamente muchos sustantivos gramaticales, considerándolos, desde el punto de vista lógico y semántico, como sustantivos impropios, que no remiten a

objetos sustanciales, sino, más bien, a propiedades de tales objetos. De hecho, sustantivos abstractos como 'sabiduría' o 'dureza' no remiten, para Ar., a objetos sustanciales existentes por sí mismos, sino, más bien, a propiedades que pueden aparecer vinculadas a determinados tipos de objetos sustanciales, en este caso, a seres humanos y a objetos corpóreos, respectivamente. Otro tanto vale también para muchos casos de sustantivos que, a primera vista, no revelan tan claramente su carácter no genuino, tales como 'espacio' (o 'lugar'), 'tiempo', 'movimiento', 'bien', etc.[48].

Todo lo que hay que suponer en el marco de la concepción aristotélica es que en el lenguaje se cuenta con una cierta cantidad de términos sustantivos y adjetivos no eliminables, desde el punto de vista lógico-semántico, que cumplen, en última instancia, la función de posibilitar una clasificación y una identificación no convencionalmente fundada de los objetos existentes. Estos términos no eliminables serán los que deban aparecer en aquellos enunciados de la forma S-P que se consideren elementales. Los demás términos y los enunciados formados a partir de ellos podrán, en cambio, ser tratados de modo reductivo, y, de ser necesario, reconducidos, de modo directo o indirecto, a enunciados en los cuales sólo aparecen términos no eliminables. Pero, más allá de los problemas de detalle, la concepción de Ar. se mantiene, en lo esencial, invariable: sólo sobre la base de la función designativa de los términos simples, con su peculiar prestación clasificatoria e identificatoria, resulta posible la verdad y también la falsedad de la composición lógica S-P, constitutiva del enunciado. En efecto, los enunciados no hacen, en definitiva, sino combinar de diversos modos los términos ya disponibles en el lenguaje.

El concepto de verdad pre-proposicional pretende, pues, dar cuenta de la función básica que cumplen los términos simples en la apertura lingüística del mundo, con su articulación interna y sus diferentes tipos de objetos, en la medida en que son dichos términos los que hacen lingüísticamente disponibles los objetos del mundo. La función designativa, con su peculiar rendimiento clasificatorio e identificatorio, aparece, desde esta perspectiva, como básica para la posibilidad de la verdad del enunciado. Con vistas a esta función central de los términos simples se comprende también la razón por la cual, en la concepción de Ar., la investigación ontológica en torno a lo que es, por un lado, y la reflexión lógico-lingüística sobre los tipos fundamentales de expresiones que forman parte del dis-

48. Para la distinción entre sustantivos genuinos y no genuinos en Ar., véase Wieland (1962), p. 131 nota 20 y p. 149 ss.

curso significativo, por el otro, aparecen, en definitiva, como inseparables, al modo del anverso y el reverso de una misma medalla.

En Ar., el punto de convergencia de la reflexión ontológica y la reflexión lógico-lingüística se encuentra, como es sabido, en su famosa doctrina de las categorías. Ar. concibe a las categorías en correspondencia con los tipos fundamentales de las expresiones simples que entran a formar parte de la predicación, y enfatiza expresamente el hecho de que se trata de elementos básicos, caracterizados por la ausencia de composición (ἄνευ συμπλοκῆς) (cf. *Cat.* 3, 1a16-19; 4, 1b25-2a10). La lista aristotélica de las categorías provee, al menos, según su pretensión, *al mismo tiempo* una clasificación de los tipos fundamentales de expresiones simples del lenguaje *y* de los tipos fundamentales de entidades existentes. La distinción de las diferentes categorías y, sobre todo, la distinción básica entre la categoría primaria de la sustancia y las categorías de accidente, puede ser considerada, desde este punto de vista, como aquella matriz fundamental por referencia a la cual Ar. pretende fundar la posibilidad de convergencia de lenguaje y realidad, de lógica y ontología. Al mismo tiempo que una teoría ontológica, la doctrina aristotélica de las categorías debe verse, en tal sentido, también, y con igual originalidad, como una teoría acerca de la posibilidad de la verdad, es decir, como una doctrina de la verdad transcendental.

Para terminar, quisiera mencionar un aspecto ulterior, que Ar, por cierto, no desarrolla de modo expreso, pero que, de hecho, presupone y, en cierto modo, incluso sugiere. Ni la posibilidad de la verdad del enunciado, ni tampoco la posibilidad de la aplicación exitosa de los términos simples para la designación, clasificación e identificación de los objetos, que aquella presupone, podrían quedar criteriológicamente aseguradas, si el acceso a los objetos mismos no estuviera ya garantizado. Un cierto acceso antepredicativo al mundo está siempre ya presupuesto en toda práctica lingüística competente, y en toda explicación que la toma por objeto. Por lo mismo, resulta inmediatamente claro que una teoría de la verdad que quedara limitada al plano de la mera verdad del enunciado carecería, en definitiva, de genuino sustento, hasta tanto no fuera complementada por una teoría que tome por objeto de indagación al originario acceso antepredicativo al mundo, y lo tematice, tanto en sus condiciones y presupuestos como también en sus diversas posibles formas y modalidades. En efecto, la verdad y la falsedad del enunciado no pueden ser vistas, en definitiva, sino como fe-

nómenos derivativos, cuya estructura no puede ser transparentada más que por referencia a sus presupuestos en la experiencia antepredicativa, en el marco de la cual tiene lugar el acceso originario al mundo y a los entes que aparecen en él. En tal acceso originario en virtud del cual acontece la venida a la presencia de los entes ha de buscarse, en definitiva, lo que, empleando una conocida expresión de Heidegger, puede denominarse el fenómeno originario de la verdad[49].

49. Sobre esta presuposición de la concepción adecuacionista de la verdad y, en particular, de la versión aristotélica, Heidegger ha insistido reiteradamente. Véase, sobre todo, Heidegger (1925-26), p. 164 y (1927), p. 216 ss. Para la recepción y la transformación de la concepción aristotélica de la verdad por parte de Heidegger, me permito remitir a la discusión en Vigo (1994). También de Rijk (1952), p. 13, 23 ss. enfatiza, de modo comparable, este aspecto implicado en la concepción aristotélica de la verdad.

CAPÍTULO V

SUSTANCIA, SUCESIÓN Y PERMANENCIA SEGÚN ARISTÓTELES. EL COMPONENTE TEMPORAL EN LA DISTINCIÓN CATEGORIAL SUSTANCIA-ACCIDENTES

1. PLANTEO DE LA CUESTIÓN

Mi objetivo en el presente trabajo consiste en poner de relieve, a partir del examen y la discusión de determinados textos especialmente significativos, la presencia y la incidencia de un componente temporal en la doctrina aristotélica de las categorías o, más precisamente, en la distinción categorial entre la sustancia y las categorías de accidente. Mi tesis central en este punto puede formularse como sigue: la presencia de un componente irreductiblemente temporal en la distinción categorial sustancia-accidentes muestra que Ar. no concibe las categorías en términos de lo que modernamente podría llamarse una doctrina de la mera *posibilidad lógica* de los entes, sino a la vez –e indisolublemente– en términos de una doctrina de su *posibilidad real*. Dicho de otro modo: la distinción sustancia-accidentes no apunta en Ar. a la mera oposición lógica entre el 'sujeto' y los 'predicados' en el enunciado de la forma S-P, sino que remite a la vez –y fundamentalmente– a la oposición entre el 'sustrato' o 'sujeto real' del cambio y las 'determinaciones' que en cada caso le advienen, como fases transitorias de su existencia temporal. Lo interesante para la posición aquí de-

fendida reside en el hecho de que la distinción categorial sustancia-accidentes adquiere en Ar. este aspecto de referencia real, precisamente, en virtud de su esencial compromiso con el horizonte del cambio y la temporalidad[1].

La argumentación a desarrollar comprende tres pasos, que pueden verse como sucesivas profundizaciones de la conexión entre la distinción categorial entre sustancia y accidentes, por un lado, y el horizonte de la temporalidad, por el otro. En primer lugar, analizo el componente real-temporal en la caracterización formal de la sustancia en *Cat.* 5. En un segundo momento, considero el análisis aristotélico de los principios del cambio en *Fís.* I 7, atendiendo principalmente al papel que juegan la oposición temporal permanencia-sucesión y su conexión con la oposición sustancia-accidentes. Por último, discuto el modo en que Ar. traspone dichas conexiones al interior del tiempo mismo. Para ello, analizo en detalle la aporía acerca de la identidad y alteridad del 'ahora', tal como Ar. la plantea y responde en el tratado del tiempo de *Fís.* IV 10-14.

La secuencia interpretativa así establecida es, desde luego, el resoltado de una reconstrucción, y, como tal, no puede ser simplemente retroproyectado a Ar. mismo, como si fuera expresamente asumido o tenido en vista por él. Por el contrario, la reconstrucción intentada debe entenderse como una hipótesis interpretativa, que obtiene su legitimación tan sólo en la medida en que permite poner al descubierto determinados motivos y aspectos que, de un modo más bien latente, resultan, sin embargo, efectivamente operativos en la concepción de las categorías desarrollada expresamente por Ar.

1. Empleo la distinción entre 'posibilidad lógica' y 'posibilidad real' en un sentido análogo al que ésta posee en la doctrina kantiana de las categorías. Véase Kant (1787) B XXIV nota; A 596 / B 624; A 244 / B 302, etc. Como se verá, mi interpretación encuentra, además, importantes puntos de contacto entre Kant y Ar. en lo que respecta a la conexión sustancia-temporalidad, independientemente de la irreductible y fundamental diferencia existente entre ambos filósofos, desde el punto de vista ontológico y gnoseológico, en lo que concierne al alcance de sus respectivas doctrinas de las categorías. Un punto fundamental común a ambos filósofos reside, precisamente, en la convicción de que la referencia real de la distinción categorial y, en particular, de la noción de sustancia viene dada precisamente a través la mediación del componente temporal. En el caso de Kant, como se sabe, esto implica que la categoría de sustancia, la cual remite en principio al mero sujeto lógico del juicio, sólo adquiere *referencia real* una vez que, aplicada trascendentalmente a la forma pura del tiempo, deviene una categoría esquematizada, esto es, el *esquema de la sustancia*, el cual incluye ahora esencialmente, además del componente lógico-intelectual que remite al sujeto del juicio, también la nota temporal-intuitiva de la permanencia, que permite la referencia al sustrato real del cambio. Véase Kant (1787) A 144 / B 183.

2. La sustancia como receptor de contrarios. Sustancia y cambio

En *Cat*. 5 Ar. expone de modo articulado una serie de criterios, seis en total, destinados a caracterizar la sustancia y a distinguirla así de las otras categorías. En tal sentido, este texto es de especial importancia, cuando se trata justamente de precisar el alcance de la distinción categorial entre la sustancia y los accidentes[2].Los criterios mencionados por Ar. son, resumidamente, los siguientes: 1) la sustancia no existe en un sujeto (3a7-32); 2) se predica siempre de modo unívoco (3a33-b9); 3) indica un 'esto determinado' (τόδε τι) (3b10-23); 4) no admite contrario, en el sentido de que ella misma no tiene contrario (3b24-32); 5) no es susceptible de 'más y menos', es decir, no admite grados (3b33-4a9), y 6) es capaz de recibir determinaciones contrarias (4a10-b19). A los fines de la presente discusión, consideraré tan sólo el sexto criterio, que es precisamente, explica Ar., el que parece indicar en el más alto grado una característica propia y distintiva de la sustancia (μάλιστα ἴδιον τῆς οὐσίας) (4a10)[3].

2. No entro aquí en la cuestión –al parecer, siempre abierta– de la autenticidad de *Cat.* En la discusión de este problema precisamente el capítulo 5, con su distinción entre sustancia 'primera' y 'segunda', ha jugado un papel protagónico. Dejo aquí de lado los problemas específicos que conciernen a esta distinción, y me atengo exclusivamente al significado de los criterios de caracterización de la sustancia y, más concretamente, al del sexto de ellos. Estos criterios no pueden, en general, despertar mayores sospechas respecto de su carácter genuinamente aristotélico, pues encuentran claros paralelos en otros lugares del *corpus*. Los principales argumentos contra la autenticidad de *Cat.*, basados fundamentalmente en su concepción de la sustancia primera, fueron esgrimidos por S. Mansion (1946) y (1949). Nuevos argumentos han sido aportados, más recientemente, por M. Frede (1983), quien se pronuncia por la autenticidad, y Dumoulin (1980) y (1983), quien sostiene la inautenticidad del escrito. Por mi parte, tengo mayor simpatía por los argumentos de quienes defienden la autenticidad del escrito, ya sea en su primera parte (caps. 1-10) o, mejor aún, en su totalidad.

3. No queda del todo claro por qué Ar. señala la característica indicada el criterio 6) como la más propia de la sustancia. La expresión μάλστα ἴδιον τῆς οὐσίας alude claramente en *Cat.* al carácter exclusivo de las notas señaladas en cada caso (cf. 3a21; 6a26; 11a5). Algunas de las características señaladas en el cap. 5 son aplicables también a otras categorías. Por ejemplo, las características indicadas en 4) (cf. 3b27-32; 5b11-6a18) y en 5) (cf. 6a19-26) resultan aplicables también a la categoría de cantidad. Por su parte, la característica indicada en 1), explica Ar., es común a la sustancia y a las diferencias específicas (cf. 3a33), aun cuando no se trate aquí de dos categorías diferentes. Respecto de la característica señalada en 2), a su vez, podría alegarse que es aplicable en la misma forma a todos aquellos casos en que de algo individual se predica, p. ej., su especie o su género, sin importar, en principio, de qué categoría se trate (cf. *Tóp.* I 9, 103b27-39). Pero, en cambio, la característica indicada en 3) parece ser exclusiva de la primera categoría (cf. p. ej. *Met.* VII 4, 1030a5; véase Bonitz [1870] 495b44-496a8). En tal sentido, el criterio 3), al menos, parece estar en igualdad de condiciones que el 6).

Este sexto criterio de *Cat.* 5 permite oponer básicamente individuos pertenecientes a la categoría de sustancia a individuos pertenecientes a las categorías de accidente[4]. Formulado de modo más preciso, el criterio establece que, a diferencia de las demás cosas, la sustancia es capaz de recibir determinaciones contrarias (δεκτικὸν τῶν ἐναντίων), siendo una y la misma en número (ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὄν) (4a10-13). En cambio, un color que es numéricamente uno y el mismo no podrá ser blanco y negro, ni una acción podrá ser buena y mala, si es numéricamente una y la misma. Otro tanto ocurrirá con todo aquello que no es sustancia (4a14-17)[5]. Ar. explica esta capacidad de la sustancia de recibir determinaciones contrarias sin dejar de ser una y la misma en los siguientes términos:

"Por ejemplo, un hombre particular, siendo uno y el mismo (εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὤν), deviene (γίγνεται) en un momento (ὅτε μὲν) blanco y en otro momento (ὅτε δὲ) negro, caliente y frío, malvado y noble." (4a18-21; traducción mía.)

El pasaje es importante, porque da cuenta, al menos, de modo indirecto, de los factores que explican la posibilidad de que la sustancia reciba determinaciones contrarias, sin perder su identidad e individualidad. La sustancia, explica Ar., *deviene*. Su devenir, como es forzoso para toda forma de cambio, se despliega en el tiempo (ὅτε μὲν... ὅτε δὲ)[6], y ello de modo tal que la sustancia misma permanece idéntica a través del cambio y la sucesión temporal. A pesar de lo escueto de la formulación, es claro que cambio, tiempo y permanencia son los factores básicos puestos en juego en esta explicación: la sustancia puede recibir los contrarios sin perder su identidad e individualidad, porque permanece, como tal, a través de la sucesión temporal y el cambio de sus determinaciones.

Importante es advertir que esta peculiar capacidad de la sustancia se funda en el hecho de que la sustancia es, como tal, *sujeto real de cambio*,

4. Cf. Ackrill (1963) p. 89; Oehler (1986), p. 269 ss.

5. Ackrill (1963), p. 89 s. considera poco adecuado el ejemplo referido a los colores. En realidad, el ejemplo no guarda la debida simetría con el caso de la sustancia. Para preservar la simetría, el ejemplo debería apelar al caso de un determinado color individual, por caso, un determinado color blanco y establecer que éste no puede ser, digamos, 'mate' y 'brilloso'. En efecto, 'negro' y 'blanco' no son afecciones de un color individual, sino, más bien, especies del género 'color' y, en última instancia, de la categoría de la cualidad. De todos modos, esto es secundario para los fines de Ar. en el pasaje, y las expresiones 'blanco' y 'negro' resultan apropiadas para la marcha del argumento, porque se dejan trasladar después fácilmente al caso de la sustancia (cf. 4a19 s.). Para algunas implicaciones del ejemplo referido a la acción, véase Oehler (1986), p. 270 s.

6. La tesis de que todo proceso de cambio y todo movimiento se da en el tiempo, central en la filosofía natural del Ar., está expresamente formulada en *Fís.* IV 14, 223a14 s.

en la medida en que *ella misma* deviene y cambia. Esto diferencia a la sustancia de otras cosas que pueden recibir efectivamente determinaciones contrarias, pero no en virtud de ser ellas mismas sujetos reales de cambio. Ar. pone aquí como ejemplo el caso de la opinión y el enunciado que la expresa. Un enunciado del tipo 'X está sentado', donde X designa un hombre individual, es verdadero mientras X está sentado, pero resulta falso cuando X se pone de pie, y algo semejante ocurre con la opinión expresada por dicho enunciado (4a22-28). Pero, a diferencia de lo que ocurre con los objetos sustanciales, el enunciado y la opinión por él expresada no reciben las determinaciones contrarias 'verdadero'-'falso' en virtud de su propio cambio. Los objetos sustanciales pueden recibir determinaciones contrarias como 'caliente'-'frío', 'blanco'-'negro', 'malvado'-'noble', precisamente, en la medida en que son por sí mismos capaces de experimentar cambio (αὐτὸ μεταβολὴν δεχόμενον) (4a28-34). En cambio, cosas como el enunciado y la opinión son, en sí mismas, incapaces de todo cambio y permanecen inmutables en todo respecto (ἀκίνητα πάντῃ πάντως διαμένει): el enunciado 'X está sentado' sólo puede ser verdadero en un momento y falso en otro, en la medida en que experimenta cambio el objeto o hecho (πρᾶγμα) al que se refiere (4a34-b10)[7]. En sentido estricto, ni el enunciado ni la opinión experimentan cambio por acción de ninguna cosa, y precisamente porque no son propiamente sujetos de devenir y cambio, tampoco pueden admitir determinaciones contrarias al modo de las sustancias (4b10-13)[8]. En el caso del enunciado y la opinión, su capacidad de re-

7. La expresión ἀκίνητα διαμένει aplicada aquí al enunciado y la opinión no debe entenderse en el sentido en que decimos, por ejemplo, que un hombre 'permanece' sentado o 'reposa' en su sitio. Ar. distingue dos sentidos de 'inmovilidad' (ἀκινησία), a saber: 1) aquel en que se dice 'inmóvil' de lo que, pudiendo moverse, no se encuentra efectivamente en movimiento, y 2) aquel en que se dice 'inmóvil' de lo que, en general, no está sujeto a movimiento y, por tanto, no puede moverse. En el caso 1) se trata de lo que Ar. denomina 'reposo' (ἠρεμία); en el caso 2) se trata, en cambio, de estricta 'inmovilidad' (cf. *Fís.* V 2, 226b10-16 = *Met.* X 12, 1068b20-25; *Fís.* III 2, 202a36; VIII 1, 251a26). En virtud de esta distinción de significados, es posible aplicar el término 'inmóvil' tanto a algo completamente sustraído al movimiento y al tiempo como el primer motor (cf., p. ej., *Fís.* VIII 6, 258b11 s.; *Met.* IV 8, 1012b31), como también a cosas que están sujetas a cambio y se hallan en el tiempo (cf. *Fís.* IV 12, 221b7-222a9). Aunque Ar. no es explícito al respecto, algo análogo puede decirse también del término 'permanencia' (cf. p. ej. la expresión ἐν τῷ αὐτῷ διαμένον aplicada al primer motor en *Fís.* VIII 6, 260a18, y sus antecedentes platónicos en *Timeo* 37d).

8. Respecto del enunciado y la opinión sólo podría hablarse en este caso de un cambio *en la relación* que los vincula con el objeto al que refieren. Sin embargo, para Ar., no hay, rigurosamente hablando, una forma de cambio que, en sentido propio, pueda denominarse cambio según la relación. Toda relación entre dos o más cosas sólo puede experimentar cambio sobre la base del cambio de, al menos, uno de sus *relata*. Pero, en tal caso, el cambio de los *relata* corresponderá, a su vez, a alguna de las cuatro formas primarias del cambio reconocidas por Ar.: según el lugar, según

cibir las determinaciones contrarias 'verdadero'-'falso' está, como se dijo, en dependencia de la relación que ambos mantienen con el objeto al que refieren. De ahí que tampoco todo enunciado ni toda opinión puedan ser en cierto momento verdaderos y en otro falsos, sino sólo aquéllos que se refieren a objetos contingentes, que son, como tales, capaces de experimentar ellos mismos algún tipo de cambio. Cuando se trata de objetos inmutables o necesarios, en cambio, los enunciados y creencias referidos a ellos son ellos mismos necesariamente verdaderos o necesariamente falsos, y su valor de verdad no admite ninguna variación[9].

En suma, la característica indicada en el sexto criterio de *Cat.* 5 establece que sólo la sustancia es capaz de recibir determinaciones contrarias, en un sentido primario y no derivativo, por cuanto sólo ella puede constituir un *sujeto real de cambio*. Esto la diferencia, por una parte, de cosas como el enunciado y la opinión, que sólo pueden recibir determinaciones contrarias de un modo derivado e indirecto, por ser en sí mismas incapaces de cambio, y, por otra parte, también de aquellas cosas que, aunque relacionadas de modo directo con el movimiento y el cambio, sólo pueden, por así decir, nacer o perecer en él, pero no están en condiciones de ser ellas mismas sujetos reales del proceso. La sustancia, por el contrario, *deviene* y *cambia*, lo cual significa, bien entendido, que *mantiene a la vez su identidad e individualidad a través del proceso del cambio y la sucesión temporal*. Este último aspecto es el que interesa de modo central a Ar. en el presente contexto, pues es precisamente el que permite oponer la sustancia a las categorías de accidente: allí donde hay, en general, movimiento o cambio, tenemos que distinguir necesariamente entre aquello que *experimenta* el cambio y, como tal, *deviene* y *cambia*, por un lado, y la serie de determinaciones que, como fases del proceso, aparecen y desaparecen en el cambio y la sucesión temporal, por el otro. Entre los diversos

la cualidad, según la cantidad y según la sustancia. Para Ar., en consecuencia, sólo puede hablarse de un cambio 'en la relación' en un sentido accidental y derivativo. Cf. *Fís.* V 2, 225b11-13.

9. Cf. *Met.* IX 10, 1051b13-17; IV 8, 1012b24 s.. Con relación a la idea de que el valor de verdad de un enunciado puede variar en razón de la variación del objeto al que refiere, ha señalado Hintikka (1973), p. 65 ss. que la posición de Ar., y también de Platón, se explica, en buena medida, por el hecho de que ambos se orientan, de modo implícito, a partir del caso de los que actualmente se denominan 'enunciados temporalmente indefinidos', pues éstos son enunciados cuyo valor de verdad depende de las circunstancias de su empleo, en cuanto contienen todavía, de modo explícito o implícito, determinadas variables ocasionales no satisfechas. En el caso de los 'enunciados temporalmente definidos', en cambio, la idea de una eventual variación de su valor de verdad no encuentra, en principio, aplicación alguna, incluso cuando se trata de enunciados referidos a hechos contingentes, pues su valor de verdad no depende de las circunstancias de su empleo. Para este aspecto, véase también Oehler (1986), p. 217 s.

tipos de entidades contenidos en la lista aristotélica de las categorías, sólo las sustancias están en condiciones de experimentar ellas mismas cambio, en el sentido de ser ellas mismas sujetos reales del proceso de cambio. Es decir, sólo las sustancias pueden, como tales, *devenir* y *cambiar*, y ello precisamente por cuanto sólo ellas están en condiciones de mantener su identidad e individualidad en y a través del cambio.

De este modo, el sexto criterio de *Cat.* 5 apunta directamente a la vinculación esencial existente en la concepción aristotélica entre la doctrina de las categorías, por un lado, y la explicación de los fenómenos vinculados con el movimiento y el cambio, por el otro. Todo cambio de tipo procesual presupone la distinción entre aquello que, permaneciendo a lo largo del proceso, propiamente deviene y cambia, por un lado, y aquello que se corresponde con las fases sucesivas del proceso de cambio mismo, por el otro. La sustancia y los accidentes corresponden, respectivamente, a cada uno de esos aspectos esencialmente involucrados en todo devenir[10]. A la fundamentación de esta posición, que en *Cat.* 5 se asume sin mayor explicación de fondo, apunta de modo expreso el análisis de los principios del cambio desarrollado en *Fís.* I 7.

10. Aubenque (1962), p. 430 s. subraya acertadamente la esencial vinculación existente entre la distinción categorial sustancia (sujeto)-accidentes (predicados) y el fenómeno del movimiento. En este sentido, Aubenque se pregunta: ¿cómo sabríamos que Sócrates está sentado, si Sócrates no se incorporara en cierto momento? Dicho de otro modo: sólo en virtud del movimiento reconocemos y distinguimos como tales el sujeto (sustrato), por un lado, y sus predicados (determinaciones), por el otro. Incluso en el caso de los atributos esenciales, que nunca se separan del sujeto, argumenta Aubenque que sólo podemos reconocerlos en tanto atributos, por recurso a una variación imaginaria, en virtud de la cual nos preguntamos si el sujeto seguiría siendo lo que es, en caso de estar ausente tal o cual entre sus atributos. Esta vinculación entre la posición esencialista de Ar. y el método que en la fenomenología se conoce con el nombre de 'variación eidética' no parece demasiado aventurada, si se tiene en cuenta, por ejemplo, las expresas indicaciones de Ar. acerca de la dificultad de distinguir adecuadamente entre atributos esenciales y accidentales, en el caso de objetos necesarios y únicos en su especie, como son para Ar., por ejemplo, el sol y la luna. Véase p. ej. *Met.* VII 15, 1040a27-b2.

3. El análisis de los principios del cambio y sus presupuestos temporales

El sexto criterio de caracterización de la sustancia en *Cat.* 5 pone ya de manifiesto, según vimos, la vinculación esencial entre la distinción categorial sustancia-accidentes, por un lado, y el fenómeno del movimiento o cambio procesual, por el otro. Pero se trata aquí de una relación compleja que comporta necesariamente, por así decir, una doble dirección en la consideración. Por una parte, el carácter de la relación que en cada caso poseen con el movimiento provee, como se vio, un criterio de distinción entre la sustancia y las categorías de accidente. Por otra parte, en una consideración de sentido inverso, puede decirse que la sustancia y las categorías de accidente facilitan el acceso a factores o aspectos diferentes, esencialmente involucrados en el movimiento o cambio procesual, cuya distinción resulta, a su vez, básica para poder dar cuenta adecuadamente de la estructura de éste. Esta suerte de circularidad en el acceso a la distinción categorial sustancia-accidentes, por un lado, y a los factores estructurales del movimiento, por el otro, no es meramente exterior o viciosa, sino que se funda, en definitiva, en el hecho de que, como Ar. expresamente afirma, no hay simplemente algo así como el movimiento, sino que movimiento es siempre movimiento *de algo*[11]. Por tanto, el análisis del movimiento es siempre, a la vez, un análisis de aquello que está sujeto a movimiento. Así, resulta, por principio, imposible tratar de modo completamente aislado, por un lado, aquellos factores que constituyen principios del movimiento y, por otro, aquellos que son principios de la cosa sujeta a movimiento[12]. A toda determinación del movimiento corresponde una determinación en el ente sujeto a movimiento.

Sobre esta base, Ar. desarrolla en *Fís.* I 7 un análisis de los principios del cambio y del ente sujeto a cambio, que es de fundamental importancia

11. Ar. formula el punto de varias maneras, en diferentes contextos. Así, por ejemplo: 1) no hay movimiento al margen de las cosas existentes (παρὰ τὰ πράγματα) (cf. *Fís.* III 1, 200b32 s.; *Met.* X 9, 1065b7); 2) el movimiento está en el móvil (cf. *Fís.* III 3, 202a13 s.; *Met.* X 9, 1066a26 s.); 3) afecciones o propiedades (πάθη) y movimientos no existen sin las sustancias (cf. XII 5, 1071a1 s.). Esto significa que los objetos sustanciales son, como tales, ontológicamente anteriores a los procesos que los afectan, en el sentido de prioridad ontológica definido por Ar. en *Cat.* 12, 14a29-35 y *Met.* V 11, 1019a2-11. En este aspecto, precisamente, el movimiento es comparable a una 'afección' de la sustancia. Para el concepto aristotélico de prioridad natural u ontológica, véase arriba Capítulo I.

12. Cf. Wieland (1962), p. 111.

para comprender adecuadamente el alcance de la relación entre la distinción categorial sustancia-accidentes y el fenómeno del movimiento. Este análisis de los principios del cambio no tiene nada que ver con lo que sería una suerte de deducción del concepto de cambio o una demostración de la realidad del cambio como tal. La existencia de devenir y cambio es, para Ar., un hecho de experiencia respecto del cual no hay posibilidad de discusión provechosa en el marco de la filosofía de la naturaleza. Este hecho de experiencia representa, más bien, el punto de partida inevitable de toda reflexión ulterior acerca de los fenómenos naturales y la naturaleza en su conjunto[13]. En una investigación acerca de los principios del movimiento no se trata, por tanto, de demostrar la existencia de éste, sino, más bien, de establecer lo que modernamente llamaríamos sus condiciones de posibilidad.

Como Ar. aclara al comienzo, el análisis de *Fís.* I 7 apunta a la forma más genérica y común del devenir (τὰ κοινά), considerada con independencia de toda ulterior especificación particular (τὰ ἴδια) (189b30-32). El empleo del término γένεσις en este contexto no debe desorientar, pues está claro que no alude, como en otros casos, a la forma especial del cambio sustancial que denominamos 'generación', sino que el término está tomado en un sentido lo suficientemente amplio como para designar todo lo que puede ser llamado 'cambio' o 'devenir'[14]. El hilo conductor del análisis viene dado, como es tan frecuente en Ar., por el uso habitual del lenguaje. Ar. parte de la siguiente observación: decimos 'de algo deviene algo' o bien 'una cosa deviene otra', valiéndonos tanto de expresiones simples (τὰ ἁπλᾶ) como de expresiones compuestas (τὰ συγκείμενα) (189b32-34). Según esto, podemos decir, por ejemplo: 1) 'un hombre deviene culto', 2) 'lo no culto deviene culto', o bien 3) 'el hombre no-culto deviene hombre culto' (189b34-190a1). Ahora bien, son expresiones sim-

13. Véase la expresa declaración de Ar. en *Fís*. I 2, 184b25-185a1; 185a12-14.

14. Habitualmente, Ar. emplea el término κίνησις o, de modo más preciso aún, μεταβολή para referirse al cambio en general. Sin embargo, el empleo de γένεσις en este contexto resulta explicable, si se tiene en cuenta el hecho de que en *Fís.* I 7 Ar. caracteriza de modo genérico la estructura del cambio por recurso a expresiones de la forma 'no A deviene A' o bien 'de no A deviene (se genera) A'. Este tipo de formulación enfatiza el momento de la aparición de un nuevo estado de cosas como resultado del proceso de cambio, y éste es justamente el aspecto dominante en la significación habitual del término γένεσις. El término κίνησις, en cambio, sólo se aplica propiamente allí donde tanto el *terminus a quo* como el *terminus ad quem* del cambio están tomados en sentido positivo, es decir, como existentes. Véase Ross (1936), p. 45 ss. En la medida en que puede caracterizarse genéricamente como un pasaje del 'no ser' al 'ser', todo cambio puede considerarse, en un sentido amplio, como una forma de γένεσις. Para una interpretación parcialmente diferente, véase Couloubaritsis (1980), p. 50 ss.

ples en el caso del *terminus a quo* (τὸ γιγνόμενον) del devenir 'hombre' y 'no-culto', y en el caso del *terminus ad quem* (ὃ γίγνεται) 'culto'; en cambio, en el enunciado 'el hombre no-culto deviene hombre culto' son compuestos tanto el *terminus a quo* como el *terminus ad quem* (190a1-5)[15]. Esto permite trazar una primera distinción relativa a la manera en que, en general, nos referimos al cambio y al devenir: los términos involucrados en estas referencias son, básicamente, dos, un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*, y ambos pueden ser tanto simples como compuestos. Una segunda distinción importante concierne, más bien, a dos tipos de casos en el modo de construcción del verbo y sus complementos: en algunos de los casos señalados arriba podemos decir no sólo 'esto deviene' (τόδε γίγνεσθαι), sino también 'esto deviene *de* (*a partir de*) *esto*' (ἐκ τοῦδε), por ejemplo, 'de no-culto deviene culto' (190a5-7); en cambio, hay casos en los que esto último no es posible, pues, por ejemplo, no podemos decir 'de hombre deviene culto', sino tan sólo 'el hombre deviene culto' (190a7 s.). Por otra parte, y es un tercer aspecto a tener en cuenta, entre las expresiones simples empleadas en las referencias al devenir algunas remiten a cosas que permanecen o subsisten (ὑπόμενον) en el cambio, y otras no (190a9 s.). Por ejemplo, 'hombre' refiere a algo que permanece y continúa siendo lo que es a través del proceso de cambio, en este caso, a través del proceso de aprendizaje que lo conduce a ser culto; en cambio, 'no-culto' o 'inculto' no refieren al algo subsistente de este modo, ni al ser empleadas como expresiones simples, ni cuando forman parte de una expresión compleja como 'hombre no-culto (inculto)' (190a10-13).

Estas consideraciones –en principio, de carácter sólo formal– son de fundamental importancia para el análisis de la estructura básica del devenir que Ar. tiene en vista. Contamos con dos tipos de referencia al cambio, a saber, estructuras predicativas del tipo 'algo deviene algo', por un lado, y del tipo 'de algo deviene algo', por el otro. Pero el segundo tipo de estructura predicativa no resulta aplicable a todos los casos enumerados, mientras que el primero sí. Ahora bien, allí donde no podemos transformar una estructura del tipo 'A deviene B' en una del tipo 'de A deviene B', esta

15. La expresión ὃ γίγνεται indica aquí, en general, el resultado o *terminus ad quem* del devenir, mientras que la expresión τὸ γιγνόμενον remite, más bien, al punto de partida o *terminus a quo*. Este uso de los términos está vinculado al tratamiento de estructuras del tipo 'A deviene B'. En otros casos, especialmente, en relación con el tratamiento de la γένεσις ἁπλῆ, la expresión τὸ γιγνόμενον designa, inversamente, la cosa resultante del proceso de generación (cf. 190b4 s., 9, 12, 23, 27). Para las razones y la significación de esta particularidad, véase Wieland (1962), p. 113 nota 2 y p. 123.

imposibilidad indica, precisamente, que el sujeto A es algo permanente en el devenir; en cambio, con referencia a lo que es sólo transitorio y no permanece en el cambio podemos hablar siempre indistintamente de una u otra forma[16]. La posibilidad o imposibilidad de transformar una estructura del tipo 'A deviene B' en una del tipo 'de A deviene B' nos proporciona, pues, un criterio para distinguir entre un mero *sujeto gramatical del devenir* y su *sujeto real*, es decir, aquello que, experimentando el proceso de cambio, permanece o subsiste a través de él y le presta así sustento. Este criterio es especialmente útil en el caso de las expresiones simples, pues en estos casos –por ejemplo, en el caso de 'el hombre deviene culto' y, más todavía, en el caso de 'lo no-culto deviene culto'– la estructura predicativa 'A deviene B' encubre o, cuando menos, no revela inmediatamente la presencia de un sujeto real del cambio a través del proceso. En el caso de expresiones compuestas, por el contrario, la estructura 'A deviene B' basta ya por sí sola, de alguna manera, para poner de manifiesto la presencia de un sujeto real del proceso, en la medida en que un mismo término simple –el cual, como Ar. aclara, remite a algo subsistente– aparece necesariamente mencionado dos veces, una en el sujeto y una en el predicado, es decir, una en el *terminus a quo* y otra en el *terminus ad quem* del cambio, respectivamente. Así, por ejemplo, cuando decimos 'un hombre inculto deviene hombre culto', el término 'hombre' aparece tanto en el sujeto como en el predicado, e indica así que aquello a lo que refiere está presente tanto en el *terminus a quo* como en el *terminus ad quem* del cambio. De este modo, la reiteración del mismo término en el sujeto y el predicado de la expresión remite, indirectamente, al hecho de que la cosa por él designada debe considerarse como permanente y subsistente a través del proceso[17].

16. Cf. Wieland (1962), p. 119 ss.

17. Por otra parte, una expresión compuesta del tipo 'A deviene B' también puede transformarse en una del tipo 'de A deviene B', por ejemplo: 'un hombre inculto deviene hombre culto' puede ser transformada en 'de hombre inculto deviene hombre culto'. Sin embargo, debe advertirse que, en sentido estricto, el sujeto gramatical de la expresión compuesta no coincide con el sujeto real del cambio, pues lo que experimenta cambio y permanece a través de él no es el compuesto 'hombre inculto', sino sólo el elemento simple 'hombre' (cf. 190a19-21). El compuesto involucra ya un elemento que no permanece en el cambio. La no coincidencia de sujeto gramatical y sujeto real del cambio en las expresiones compuestas explica que éstas resulten convertibles del mismo modo que aquellas expresiones simples que no hacen referencia a lo permanente en el cambio (190a26-31). Una segunda particularidad relativa al criterio de convertibilidad de expresiones se refiere al hecho de que, en determinados casos, se da la situación inversa, y sólo resulta posible aplicar estructuras del tipo 'de A deviene B' –y no las del tipo 'A deviene B'–, a pesar de tratarse de referencias a lo permanente en el cambio. Así, por ejemplo, decimos 'del bronce deviene (se

Ar. resume el resultado alcanzado en los siguientes términos:

"Hechas estas distinciones, es posible establecer para todas las cosas sujetas a devenir, si se las considera del modo que acabamos de exponer, que es necesario que haya siempre un sustrato <del cambio>, a saber: aquello que deviene (τι ἀεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γιγνόμενον). Y éste es uno en número (ἀριθμῷ εἷς), pero no en especie (εἴδει). En efecto, uso la expresión 'en especie' en sentido idéntico a 'en definición' (λόγῳ). Y, por cierto, no es lo mismo 'ser hombre' (τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι) y 'ser inculto' (τὸ ἀμούσῳ εἶναι)." (190a13-17; traducción mía.)

Todo devenir o cambio involucra un *sustrato* del proceso, que es precisamente aquello que deviene y cambia. Este sustrato no es uno 'en especie' o 'en definición', pues recibe sucesivamente determinaciones contrarias con las que su propio 'ser' no se identifica. En cambio, mantiene a todo lo largo del proceso su individualidad o, como lo formula Ar., es unméricamente uno, pues permanece y subsiste a través del proceso. En tal sentido, el uso habitual del lenguaje puede, en ciertos casos, encubrir la estructura esencial del devenir, ya que, como se vio, hay expresiones –por ejemplo, las del tipo 'lo no-culto deviene culto'– que no dejan ver de modo inmediato la presencia de un sustrato permanente, que oficia de sujeto real del proceso.

En este punto, no todas las expresiones del devenir resultan igualmente adecuadas. Por el contrario, sólo exhiben adecuadamente la articulación interna del devenir aquellas expresiones que, de alguna manera, ponen de manifiesto tanto la sucesión de determinaciones como también la presencia del sustrato permanente a través de todo el proceso. Desde este punto de vista, al menos, sólo las expresiones compuestas, vale decir, las estructuras predicativas que corresponden al tipo 'un hombre inculto deviene hombre culto' reflejan de modo completamente adecuado la estructura in-

genera) una estatua' y no 'el bronce deviene estatua' (190a24-26). Pero lo decisivo es que tampoco en este caso podemos hablar indistintamente de ambas formas. En atención a este último tipo de casos, habría que reformular la posición elaborada por Ar., diciendo que la marca distintiva de las referencias a lo permanente en el cambio reside, precisamente, en la inconvertibilidad de las estructuras empleadas en cada caso, y no en el empleo de un determinado tipo de estructura. La estructura del tipo 'de A deviene B' no está, por así decir, en relación de especie a género respecto de la estructura del tipo 'A deviene B', tal que toda estructura del primer tipo pudiera convertirse en una del segundo. Como se ve, hay de hecho expresiones del tipo 'de A deviene B' que no pueden transformarse en expresiones equivalentes del tipo 'A deviene B'. Desde este punto de vista, es sólo la *inconvertibilidad* lo que permite el reconocimiento de las referencias a lo permanente en el cambio, y ello en el caso de ambos tipos de estructura. Para este punto, véase también Wieland (1962), p. 119.

terna del devenir, en la medida en que, junto a los términos *a quo* y *ad quem*, ponen de manifiesto también la presencia del sustrato permanente en el cambio[18].

Hasta aquí el análisis permaneció orientado básicamente a partir de ejemplos tomados del ámbito del cambio accidental, a pesar de algunas referencias indirectas a determinados casos de cambio sustancial, en particular, a determinados casos de la generación. En un segundo paso, sin embargo, Ar. intenta extender expresamente el resultado obtenido también al caso del cambio sustancial.

En el caso del cambio accidental, la necesidad de un sustrato del proceso, explica Ar., resulta manifiesta, ya que determinaciones accidentales como la cantidad, la cualidad, la relación o el lugar presuponen la existencia de un sustrato, tanto en el cambio como en el reposo, en virtud de su dependencia ontológica respecto de la sustancia: entre las categorías, sólo la sustancia no se predica de un sujeto diferente, mientras que todas las otras se predican de la sustancia (190a33-b1)[19]. En el caso del cambio sustancial, la presencia de un sustrato permanente del cambio podría, en principio, no parecer tan clara. Con todo, Ar. extiende expresamente la exigencia de sustrato también a las diferentes formas del cambio sustancial, en particular, a la generación (190b3-10).

Como se sabe, la extensión de la exigencia de sustrato al cambio sustancial presenta peculiares problemas, que ponen en juego, de diversos modos, aspectos centrales de la concepción aristotélica. Las dificultades más importantes conciernen aquí, por un lado, a la necesidad de mantener en pie la diferencia entre el cambio sustancial y el cambio cualitativo y, por otro, a la necesidad de introducir la problemática noción de 'materia

18. Como indica Wieland (1962), p. 117, las expresiones del tipo 1) y 2) pueden ser transformadas en expresiones compuestas del tipo 3). Por ejemplo, cuando se dice 'lo inculto deviene culto', se tiene, por así decir, una expresión abreviada de la expresión más compleja 'un hombre culto deviene hombre culto'. Desde esta perspectiva, no comparto la posición de Waterlow (1982), p. 16 s., quien ve como la expresión más adecuada del cambio aquella del tipo 'un hombre deviene culto'. Ésta es posiblemente la forma más habitual y también más económica de referir a un cambio de tipo accidental, pero no necesariamente la más adecuada, cuando se trata de poner expresamente de manifiesto la presencia de un sustrato permanente del cambio, junto a la sucesión de las determinaciones.

19. Siguiendo a Ross, secluyo las palabras καὶ ποτέ en 190a35, ya que, para Ar., no hay entre las formas del cambio accidental un 'cambio según el tiempo'. En sentido estricto, tampoco hay cambio según la relación. Sin embargo, en la medida en que cambia alguno de los términos relacionados, puede decirse que, accidentalmente, cambia también la relación existente entre ellos (cf. *Met.* XIV 1, 1088a23 ss.; X 2, 1068a11 ss.; *Fís.* V 2, 225b11 ss.; VI 3, 246b11 ss.). Véase arriba nota 8.

primera', al menos, allí donde se trata de dar cuenta del cambio sustancial a nivel de los cuatro elementos[20]. En el presente contexto, sin embargo, podemos dejar de lado la discusión detallada de este punto, pues nos interesa aquí de modo inmediato tan sólo lo concerniente a la distinción categorial sustancia-accidentes, la cual aparece vinculada, en primera instancia, con la explicación del cambio accidental.

Desde el punto de vista categorial, el resultado de la extensión de la exigencia de sustrato a toda forma de cambio establece que todo lo que está sujeto a devenir ha de ser siempre compuesto (σύνθετον) (190b10 s.). De modo más preciso: en todo devenir debemos distinguir entre aquello que se produce como resultado del proceso mismo (τὸ γιγνόμενον), esto es, una cierta determinación en una determinada cosa, por un lado, y aquello que, en tanto sujeto del cambio, deviene y adquiere así esa nueva determinación (τι ὃ τοῦτο γίγνεται), por el otro (190b11 s.)[21]. Con esta consecuencia se hace explícita la razón por la cual, como vimos, sólo las expresiones compuestas dan cuenta acabadamente de la estructura del deve-

20. Ambas dificultades están conectadas. Ar. aborda la primera en *GC* I 4, y ofrece argumentos para mostrar la necesidad de mantener la distinción entre 'generación', como forma del cambio sustancial, y 'alteración', como forma del cambio cualitativo. Respecto de la noción de 'materia primera', los intérpretes no están de acuerdo acerca de su significado, ni tampoco acerca del papel que debe otorgársele dentro del pensamiento de Ar. La interpretación tradicional, según la cual Ar. postula una materia primera en conexión con el cambio sustancial, fue cuestionada por King (1956). Desde el punto de vista tradicional, Solmsen (1958) y posteriormente Lacey (1965) reaccionaron contra la interpretación de King. La discusión fue reabierta por Charlton (1970), p. 129 ss., quien retomó la posición de King con nuevos argumentos. Nuevas defensas de la interpretación tradicional se encuentran en Robinson (1974), Dancy (1978) y Williams (1982). Más recientemente, la discusión entró en una tercera fase, con una nueva réplica de Charlton (1983), a la que se agregan los argumentos de Gill (1989), p. 42 ss., 243 ss. De todos modos, resulta importante tener en cuenta aquí que la extensión de la exigencia de sustrato al cambio sustancial no implica necesariamente la introducción de la materia primera como factor explicativo en todo proceso de generación o corrupción. En la gran mayoría de los casos, por tratarse de la generación o corrupción de objetos sustanciales de mayor grado de organización y complejidad, el cambio sustancial puede ser explicado suficientemente por referencia a objetos más simples en su organización, pero todavía compuestos de forma y materia, los cuales funcionan, en cada caso, como sustrato de la generación o corrupción de objetos compuestos de mayor organización formal. La hipótesis de un sustrato completamente indeterminado parece requerida, en principio, sólo allí donde se trata de la transformación cíclica de los cuatro elementos, que Ar. concibe como cuerpos absolutamente simples en cuanto a su estructura formal, más allá de los cuales no es posible hallar otros de menor grado de organización estructural. La necesidad de la hipótesis de la materia primera queda restringida, según esto, a la explicación del cambio sustancial a nivel de los cuatro elementos. Para el papel de la materia primera en la transformación de los elementos, véase Happ (1971), p. 298 ss.

21. Adviértase que en este pasaje las expresiones τὸ γιγνόμενον y τι ὃ τοῦτο γίγνεται se emplean en el sentido exactamente opuesto al que tenían en 190a2-3. Cf. Ross (1936), p. 493 *ad loc.*; véase también arriba nota 15.

nir[22]. En todo devenir entran dos tipos de relaciones diferentes, pero igualmente esenciales para su estructura básica, a saber: por un lado, la relación de oposición entre las diferentes determinaciones que, por así decir, 'nacen' y 'perecen' en el proceso; por otro lado, la relación común de todas y cada una de esas determinaciones respecto de un sustrato, del cual se nos aparecen precisamente como determinaciones. Pero no se trata aquí de relaciones entre diferentes 'cosas' involucradas en el devenir. Como Ar. aclara, se trata, más bien, del hecho de que un mismo y único factor constitutivo del proceso de cambio, esto es, su sujeto real, puede ser considerado desde dos puntos de vista diferentes, a saber: 1) como sustrato (τὸ ὑποκείμενον) que permanece y funda así la posibilidad del cambio, y 2) como opuesto (τὸ ἀντικείμενον) a la determinación resultante del cambio y carente en principio de ella (190b12 s.)[23]. Así, de una y la misma cosa podemos predicar 'inculto', en cuanto se opone a aquello que ha de llegar a ser en virtud de un proceso de cambio (*vgr.* 'culto'), y 'hombre', en cuanto subyace a la oposición de sus sucesivas determinaciones y presta fundamento a la serie de éstas (190b13 s.). Se trata, en realidad, de una doble dirección en la consideración del devenir y lo sujeto a devenir: en un caso se apunta a la *unidad e identidad* de lo sujeto a cambio en cuanto tal, en el otro a la *multiplicidad y diversidad* de sus determinaciones a través del proceso. Ambos aspectos –aquí reside el punto central en la posición de Ar.– van involucrados necesariamente en todo devenir.

Respecto de la estructura ontológica de lo sujeto a devenir como tal, la consecuencia es que todo lo sujeto a devenir involucra, desde el punto de vista lógico-categorial, una composición de aspectos, que puede expresarse por medio de la pareja de principios 'sustrato' (ὑποκείμενον) y 'forma' (μορφή) (190b17-20)[24]. En este sentido, como se vio, la cosa que

22. Véase también Couloubaritsis (1980), p. 166 ss.

23. Para este punto, véase también Dumont (1986), p. 34 s.

24. Interpretaciones recientes de la teoría aristotélica de la sustancia compuesta han enfatizado fuertemente, a partir de la concepción desarrollada en *Met.* VII-IX y en *DA*, el papel de la forma sustancial como principio que da cuenta de la identidad y la persistencia del objeto compuesto individual. Según esto, no es la materia con su tendencia a la dispersión y al retorno al estado elemental, sino la forma sustancial lo que explica la identidad, la persistencia e incluso, eventualmente, a la individualidad del objeto compuesto. Véase Gill (1989), esp. caps. 6-7; Irwin (1988), caps. 10-12, quien defiende, además, la individualidad de la forma sustancial. Una amplia y penetrante reconstrucción de la posición aristotélica, a la luz de la actual discusión en torno a lógica de los términos sortales, se encuentra en Rapp (1996). Para el papel de la forma sustancial, véase esp. p. 317-346. Contra lo que podría parecer a primera vista, el resultado del análisis de *Fís.* I 7 –el cual pone, más bien, en el sustrato el principio explicativo de la unidad del cambio, y en la forma el de su diversidad– no es incompatible con esa línea general de interpretación, que es, sin duda, co-

provee, en cada caso, el sujeto real del proceso de cambio y constituye su sustrato permanente comporta, desde el punto de vista lógico-categorial, una cierta *dualidad formal* o *específica* (εἴδει δύο) y, al mismo tiempo, una cierta *unidad real* o *numérica* (ἀριθμῷ ἕν)[25]. Aquello que cumple, en cada caso, la función de sustrato material del cambio es, como tal, algo unméricamente determinado, más concretamente, un objeto individual determinado (τόδε τι), independientemente de la dualidad lógica que nos permite considerarlo y caracterizarlo, al mismo tiempo, bajo el aspecto de la determinación de la que al comienzo del cambio está todavía privado, es decir, como privación.

En atención a esto, es posible reinterpertar de modo más profundo aún el carácter propio del *terminus a quo* del devenir, y su relación con el sujeto real del cambio. De hecho, el *terminus a quo* y el sustrato del cambio son idénticos. El sustrato constituye siempre, a la vez, el punto de partida esencial de todo devenir. Sólo *accidentalmente*, es decir, sólo en cuanto podemos distinguir lógicamente entre el sustrato como tal, por un lado, y la ausencia en él de la determinación que adquirirá como resultado del pro-

rrecta. 'Materia', 'sustrato' y 'forma' son en Ar. conceptos netamente funcionales, que carecen de un contenido fijado con independencia de su aplicación concreta en un determinado nivel de análisis. Poseen, como tales, un rango muy amplio, aunque no ilimitado, de aplicabilidad. Dentro de ese rango, lo que en un determinado nivel de análisis aparece como sustrato o materia puede ser tomado, en otro nivel de análisis, como forma o determinación para una materia diferente. Para una interpretación que enfatiza el componente funcional de los principios aristotélicos de 'forma' y 'materia', véase Wieland (1962), p. 209. En tal sentido, la doctrina de *Fís.* I 7 establece únicamente que para dar cuenta del cambio es siempre necesario distinguir entre algo que, permaneciendo a través de él, opera como sujeto real del proceso y algo que, en calidad de determinación formal del sujeto, nace y perece en dicho proceso. Ar. denomina *funcionalmente* 'sustrato' o también 'materia' del cambio al primer factor, y al segundo, en cambio,'forma'. Así, en un cambio cualitativo del tipo 'devenir culto', el objeto sustancial 'hombre' funciona como sustrato o materia del cambio, en la medida en que es en él donde aparecen y desaparecen sucesivamente las determinaciones formales 'inculto' y 'culto'. En este nivel de análisis, no entra en consideración el hecho de que 'hombre' designa, a su vez, un objeto compuesto analizable en términos de forma y materia. La identidad del objeto sustancial individual, en cuya explicación el principio formal inmanente juega un papel fundamental, no es aquí tematizada, sino que está siempre ya presupuesta. Podría alegarse, sin embargo, que justamente dicha identidad es la que está directamente involucrada y afectada en el caso del cambio sustancial, por ejemplo, en el caso de la corrupción del objeto individual 'hombre'. Ciertamente. Pero este tipo de caso no pone en cuestión la posición desarrollada en *Fís.* I 7, sino que, más bien, la confirma dentro de un nuevo nivel de análisis, pues muestra de modo ejemplar que la unidad del proceso de cambio no es explicada por el principio que, desde el punto de vista funcional, juega en él el papel de determinación formal, sino, más bien, por aquel principio que cumple, en cada caso, la función de sustrato del cambio. De hecho, Ar. extiende expresamente la exigencia de sustrato también al caso del cambio sustancial.

25. Para la oposición ἓν ἀριθμῷ – δύω εἴδει (λόγῳ) véase *Fís.* VIII 8, 262a21; *GC* I 5, 320b14; I 8, 326b6; *DA* III 2, 427a2, 5. Véase también Dumont (1986), p. 35 y nota 23.

ceso de devenir mismo, por el otro, podemos considerar tal 'privación', que es la determinación negativa inicial en el proceso de cambio (vgr. 'inculto' en el caso de 'el hombre inculto deviene culto'), como punto de partida del cambio mismo (190b26 s.). Inversamente, la determinación formal positiva (τὸ εἶδος) adquirida al cabo del proceso de cambio provee, como tal, el *terminus ad quem* del proceso, y no presenta una dualidad de aspectos comparable, pues sólo puede ser considerada como la determinación predicativa que provee la caracterización del estado o fase final a que conduce el proceso de cambio como un todo (190b28 s.).

En suma, todo devenir involucra composición y debe ser necesariamente explicado por referencia a una multiplicidad de factores. La determinación del número de dichos factores no resulta, sin embargo, unívoca, pues depende de la perspectiva adoptada en cada caso. Nos veremos forzados a introducir dos o bien tres factores explicativos, según nos atengamos exclusivamente a la oposición entre el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* (*vgr*. 'inculto'-'culto', 'frío'-'caliente', etc.), o bien consideremos también la relación de ambos términos del cambio respecto del sustrato que oficia de sujeto real del proceso (190b29-32). Pero, en rigor, la exigencia aristotélica de reconocer la presencia de un sustrato en todo tipo de cambio muestra ya que sólo en el último caso estamos realmente en condiciones de dar cuenta adecuadamente de la estructura del devenir. Por recurso a la relación lógica de oposición o contrariedad entre los términos *a quo* y *ad quem* queda explicada, por así decir, tan sólo la *posibilidad lógica* del cambio, pues sólo puede haber cambio, en general, allí donde hay oposición y contrariedad[26]. Pero esto no basta todavía para dar cuenta de la *posibilidad real* del cambio. A través de su análisis de la estructura del devenir, Ar. ha mostrado que el sujeto real del proceso está necesariamente presupuesto en todas las formas del cambio, no importa si la forma concreta de referirnos, en cada caso, al cambio deja ver o, más bien, tiende a encubrir la presencia de un sustrato permanente a todo lo largo del proceso. La posibilidad real del devenir se explica tan sólo por recurso a la introducción de un tercer factor, diferente de alguna manera tanto del *terminus a quo* como del *terminus ad quem*, a saber: el sustrato del proceso, el cual no se identifica, sin más, con ninguna de las determinaciones contrarias involucradas en él[27].

26. *Fís.* V 1, 224b28-35.

27. Ar. excluye la posibilidad de que uno de los contrarios opere, al mismo tiempo, como sustrato del otro. Esto no es posible porque los contrarios no pueden en general ejercer acción directa

Desde el punto de vista que aquí interesa, la posición alcanzada por Ar. mediante este complejo y penetrante análisis de la estructura esencial del devenir muestra, ante todo, que no podemos dar cuenta adecuadamente del cambio procesual, sin apelar, al mismo tiempo, a dos tipos diferentes de entidades, irreductibles entre sí: por un lado, aquellas entidades que, apareciendo y desapareciendo en el cambio, se nos muestran como determinaciones de otra cosa diferente de ellas, y, por otro, aquellas entidades que, como sujetos reales del cambio, no son determinaciones de algo diferente, y que, para decirlo en la terminología de *Cat.* 5, resultan capaces de recibir determinaciones contrarias, manteniendo su individualidad e identidad en el cambio y la sucesión temporal.

En tal sentido, la distinción categorial sustancia-accidentes aparece como esencialmente vinculada al fenómeno del devenir y del cambio. Y esta vinculación pone, a su vez, de manifiesto la significación temporal que dicha distinción categorial trae siempre consigo, ya que la doctrina aristotélica según la cual todo cambio presupone un sustrato significa, interpretada en términos de sus implicaciones temporales, que *toda sucesión presupone, como tal, la permanencia*[28]. En todo devenir o cambio debemos distinguir necesariamente una diversidad de estados o determinaciones *sucesivas*. Pero, para que éstas se nos puedan aparecer como tales, es necesario presuponer, a la vez, que todas y cada una de ellas determinan algo que ya no forma parte de la sucesión misma. Así, por ejemplo, cuando vemos que un móvil se desplaza sobre una determinada trayectoria, percibimos, a lo largo del movimiento, una diversidad *sucesiva* de posiciones en el espacio, ocupadas en cada caso por el móvil. Pero, para que esto

uno sobre el otro, ni tampoco padecerla (cf. 190b32 s.). Entre el sustrato y las determinaciones contrarias que en cada caso le advienen no hay, insiste Ar., una relación de identidad lógica (διὰ τὸ ἕτερον ὑπάρχειν τὸ εἶναι αὐτοῖς): es diferente 'ser hombre' y 'ser culto (o inculto)', aun cuando una misma cosa pueda ser descripta, al mismo tiempo, de ambos modos (190b35-191a3).

28. Mi interpretación debe aquí el impulso inicial a la exposición de Aubenque (1962), p. 435 ss., quien intenta hacer explícita la significación temporal de la concepción aristotélica de los principios del devenir en *Fís.* I 7. Aubenque correlaciona la tríada aristotélica 'sustrato (materia)'-'forma'-'privación' con los modos temporales del presente, el futuro y el pasado, respectivamente. Por cierto, Aubenque señala expresamente que 'presente' remite aquí al 'ahora' *permanente* en la sucesión temporal. Sin embargo, la referencia a la oposición de los modos temporales presente-futuro-pasado oscurece, en mi opinión, el punto de fondo, pues aquí 'presente' hace pensar, más bien, en el instante actual, que divide el pasado del futuro y no coexiste con ellos. Aquí reside la diferencia básica con mi propia interpretación: la significación temporal de los principios del devenir no debe proyectarse sobre el trasfondo de la oposición pasado-presente-futuro, porque ésta se mueve, en primera instancia, dentro del horizonte de la mera sucesión temporal, sino que debe interpretarse, más bien, en dirección de la oposición más profunda entre los modos temporales de la sucesión y la permanencia.

sea posible, tenemos que presuponer, al mismo tiempo, que en todas y cada una de esas posiciones sucesivas se trata siempre de uno y el mismo objeto, que se desplaza y ocupa sucesivamente cada una de ellas. Si no presupusiéramos de este modo la identidad del objeto que experimenta el cambio de lugar, no percibiríamos con cada posición ocupada por el móvil una fase o estado dentro de un proceso unitario de cambio. En tales condiciones, percibiríamos, más bien, una multitud de 'cosas' o incluso de 'eventos' diferentes, yuxtapuestos unos junto a otros a la manera de puntos en el espacio, los cuales aparecerían y desaparecerían sucesivamente, pero restarían en sí mismos privados de todo proceso.

Esta línea de argumentación, por moderna que, en principio, pudiera parecer, no permaneció extraña a Ar. Para recurrir a un ejemplo aristotélico clásico, al que volveré más adelante: si, al ver que Corisco se desplaza desde el Liceo al ágora, no presupusiéramos que Corisco mantiene su identidad a través de la trayectoria recorrida, si creyéramos que Corisco se dispersa con la infinita multiplicidad de puntos distinguibles en dicha trayectoria, entonces no percibiríamos, en rigor, proceso de movimiento alguno, sino tan sólo una mera yuxtaposición de diferentes eventos individuales en el espacio. Tendrían razón entonces los sofistas, cuando afirman que no es lo mismo 'ser Corisco en el Liceo' y 'ser Corisco en el ágora'[29]. En cuanto mantiene su unidad e identidad en el cambio, el sustrato aporta el elemento de permanencia que hace posible, como tal, la sucesión. Sustancia y accidentes se corresponden aquí, respectivamente, con el aspecto de permanencia y con el aspecto de sucesión involucrados en todo proceso de cambio. Desde esta perspectiva, la distinción categorial sustancia-accidentes viene a expresar una dualidad que concierne al ser mismo del tiempo, en cuanto éste involucra necesariamente la oposición entre los modos fundamentales de la permanencia y la sucesión[30].

29. Cf. *Fís.* IV 11, 219b18-22. Los sofistas están en lo cierto sólo en cuanto el sujeto real del cambio no conserva a través de éste una completa unidad lógica: la cosa no es la misma 'en la especie' o 'en la definición' a través del cambio (cf. *Fís.* I 7, 190a16 s.). Sin embargo, la tesis sofística es, formulada sin otras precisiones, falsa, pues deja de lado el hecho de que el sujeto del cambio mantiene a través de él su individualidad e identidad (cf. *Cat.* 5, 4a10-13; *Fís.* I 7, 190a15 s., 190b24). Véase abajo nota 34.

30. Aquí puede advertirse de modo especialmente claro el parentesco de fondo existente en este punto entre la concepción aristotélica y la concepción kantiana. Para el caso de Kant véase especialmente el argumento desarrollado en la "Primera Analogía de la Experiencia". Véase Kant (1787) A 182-189/B 224-232.

4. PERMANENCIA Y SUCESIÓN EN EL ORDEN DEL TIEMPO. LA APORÍA ACERCA DE LA IDENTIDAD Y LA ALTERIDAD DEL 'AHORA'

A partir de la caracterización formal de la sustancia en *Cat*. 5 y, sobre todo, del análisis de los principios del cambio en *Fís*. I 7, se hace visible la esencial vinculación de la distinción categorial sustancia-accidentes con el horizonte del tiempo, más precisamente, con la oposición de los modos temporales de la permanencia y la sucesión. Intentaré mostrar ahora cómo esta misma vinculación esencial resulta visible también a partir de determinados rasgos estructurales del tiempo mismo, tal como éstos aparecen en la concepción desarrollada por Ar. en el tratado del tiempo de *Fís*. IV 10-14. Para ello examinaré brevemente el tratamiento de la importante aporía acerca de la identidad y alteridad del ahora, que Ar. expone en IV 10, 218a8-30 y responde en IV 11, 219b12-220a4. Veamos primero cómo plantea Ar. la dificultad en IV 10.

Tras la exposición de dos dificultades referidas a la existencia de pasado y futuro, la tercera aporía de IV 10 concierne al modo de existencia del 'ahora', que resulta ser el único constituyente del tiempo al que no parece poder negársele realidad efectiva. La aporía está planteada en la forma de un dilema destructivo: se parte de la alternativa según la cual o bien 1) el 'ahora' permanece siempre uno y el mismo, o bien 2) es en cada caso diferente (218a8-11), y se muestra a continuación que ambas suposiciones llevan a consecuencias inaceptables. Ar. comienza por 2), es decir, por la hipótesis de una multiplicidad sucesiva de diferentes 'ahora' (218a11-21). Dicho de modo muy resumido, la imposibilidad de esta hipótesis se revela en el hecho de que no parece haber modo de explicar la sucesión de diferentes 'ahora', los cuales no pueden coexistir unos con otros y deben en cada caso dejar de ser, para dejar paso al 'ahora' posterior en la serie. En efecto, la representación de una serie sucesiva de diferentes 'ahora' obliga a suponer o bien i) que cada 'ahora' en la serie deja de ser en el mismo instante en que existe, lo cual es imposible, ya que en ese instante es precisamente cuando existe (218a16 s.), o bien ii) que cada 'ahora' en la serie deja de existir en otro 'ahora' diferente, lo cual es también imposible, por cuanto implicaría la coexistencia del primero de esos 'ahora' con infinitos otros 'ahora', pues entre dos 'ahora' cualesquiera hay, como entre dos puntos cualesquiera, infinitos otros (218a18-21). La hipótesis de una multiplicidad de sucesivos 'ahora' resulta problemática, pues no parece haber posibilidad de representarse adecuadamente el modo en que cada

uno de esos 'ahora' deja de existir para hacer lugar al siguiente en la serie. Por otra parte, tampoco la hipótesis 1), según la cual el 'ahora' permanece siempre uno y el mismo en el tiempo, resulta aceptable, pues, en caso de ser el 'ahora' uno y el mismo a través del tiempo, la consecuencia sería que todo evento temporal tendría lugar en un mismo 'ahora', lo cual equivale a decir que todo evento temporal sería simultáneo con cualquier otro. La hipótesis de la identidad del 'ahora' en el tiempo conduce, pues, a un resultado inaceptable, por cuanto nivela las relaciones temporales de anterioridad y posterioridad reduciéndolas a la pura simultaneidad (218a22-30). Tanto la hipótesis de la identidad como la de la alteridad del 'ahora' parecen conducir, pues, a resultados que ponen seriamente en cuestión la posibilidad de representarnos de modo consistente el tiempo mismo.

La dificultad así planteada muestra que no parece posible representarnos adecuadamente el tiempo, al menos, sobre la base de una alternativa excluyente entre identidad y alteridad del 'ahora', como la que provee el punto de partida al dilema expuesto en IV 10. Por ello, la respuesta de Ar. en IV 11 apunta, fundamentalmente, a superar los términos en que está planteada dicha alternativa inicial, mostrando que, para satisfacer los rasgos esenciales de la representación inmediata del tiempo, el 'ahora' debe comportar necesariamente tanto un aspecto de identidad como de un aspecto de alteridad o, lo que es lo mismo, tanto un aspecto de permanencia como uno de sucesividad. Sin embargo, la respuesta de Ar. es compleja y merece ser citada *in extenso*. Divido el texto a los efectos de facilitar el posterior comentario:

"1) El 'ahora' es, en cierto sentido, el mismo (τὸ αὐτό) y, en cierto sentido, no. En efecto, en cuanto se corresponde con distintos <estados>, es diferente (ἕτερον), y esto constituía su ser 'ahora' (τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν εἶναι); en cambio, considerado como aquello siendo lo cual en cada caso es el 'ahora' (ὅ δέ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν), es el mismo. 2) Ciertamente, el movimiento sigue (ἀκολουθεῖ), según se dijo, a la magnitud (μεγέθει), y el tiempo al movimiento, como <también> afirmamos. Ahora bien, lo que se traslada (τὸ φερόμενον) –que es aquello por medio de lo cual tenemos conocimiento del movimiento y de lo anterior y posterior en él– resulta comparable al punto: en efecto, esto <que se traslada>, considerado como aquello que es en cada caso (ὅ μέν ποτε ὄν), es lo mismo –pues es una piedra o algo semejante, representado como un punto–, pero en su enunciado (τῷ λόγῳ), en cambio, es distinto, en el sentido en que los sofistas consideran diferente 'ser Corisco en el Liceo' y 'ser Corisco en el ágora'. Así también, aquello <que se traslada> es diferente, por cuanto está

en un lugar y en otro. A su vez, el 'ahora' sigue a lo que se traslada, tal como el tiempo al movimiento, puesto que tenemos conocimiento de lo anterior y posterior en el movimiento por medio de lo que se traslada, y existe el 'ahora' en cuanto lo anterior y posterior es numerable. En consecuencia, también en este caso, considerado como aquello siendo lo cual en cada caso es 'ahora' (ὅ μέν ποτε ὂν νῦν ἐστι), <el 'ahora'> es el mismo –pues es lo anterior y posterior en el movimiento–; su ser (τὸ δ' εἶναι), en cambio, es diferente, ya que el 'ahora' existe en cuanto es numerable lo anterior y posterior. 3) Por lo demás, esto es también lo principalmente cognoscible (γνώριμον μάλιστα), ya que también el movimiento es cognoscible a través de lo que se mueve, y la traslación a través de lo que se traslada. En efecto, lo que se traslada es un 'esto' (τόδε τι), mientras que el movimiento no. Así pues, el 'ahora' es, en un sentido, siempre el mismo y, en otro sentido, no es el mismo, ya que <otro tanto ocurre> también <con> lo que se traslada." (219b12-33)[31].

Este complejo texto pone en juego toda una gama de presupuestos y conexiones que constituyen la base misma de la concepción aristotélica del tiempo. Un examen pormenorizado de tales conexiones y presupuestos excede ampliamente los límites de este trabajo. Me limito, pues, tan sólo a un breve comentario de los puntos más relevantes para la cuestión aquí abordada. Sigo la división indicada en el texto.

1) Ar. enuncia aquí (219b12-15) el núcleo de su respuesta a la dificultad planteada en IV 10: contra lo que presupone dicha dificultad en su punto de partida, el 'ahora' no puede ser considerado, sin más, ni idéntico ni diferente en el tiempo, sino que, por el contrario, el 'ahora' es ambas cosas, aunque en diferentes sentidos (219b12 s.). El 'ahora' es diferente, en cuanto a cada fase que podemos distinguir dentro de un proceso unitario de cambio corresponde siempre un nuevo 'ahora' (219b13 s.). Para decirlo con un ejemplo, si en el caso de un hierro puesto al fuego atendemos a sus cambios de coloración por acción del calentamiento, decimos 'ahora está rojo'... 'ahora amarillento'... 'ahora casi blanco'. Lo mismo valdría, de modo análogo, para otros tipos de cambio, como, por ejemplo, los cambios locativos, que son los que Ar. tiene primeramente en vista en este contexto. En cada caso, hacemos corresponder un 'ahora' con cada

31. La traducción está tomada de Vigo (1995), p. 89 s., con leves retoques. En 219b19 me aparto del texto de Ross y sigo la conjetura de Owen (1976), p. 22, nota 32, quien lee ἡ en lugar de ᾗ delante de στιγμή. Se trata de la representación de un móvil en un diagrama por medio un punto marcado sobre una línea.

una de las fases que *sucesivamente* vamos distinguiendo y señalando en el cambio, esto es, con cada color que aparece en el hierro o con cada posición ocupada por el móvil en el espacio. Este aspecto de correspondencia con cada fase actual o presente del cambio provee, por así decir, el rasgo diferencial que define el 'ser' del ahora como tal (219b14). Desde este punto de vista, el 'ahora' aparece entonces como esencialmente vinculado con la *sucesión* temporal, y con la *multiplicidad* de fases del proceso de cambio que se nos aparece a través de ella. Pero Ar. advierte de inmediato que el 'ahora' no se dispersa, sin más, con tal multiplicidad, sino que comporta, a la vez, un aspecto de *identidad*, el cual, según se consigna en una escueta y oscura fórmula, corresponde a aquello siendo lo cual en cada caso es el 'ahora' (219b14 s.).

2) En un segundo paso (219b15-28), que constituye el centro de la argumentación, Ar. intenta precisar cómo debe entenderse estrictamente la posición anticipada en la sección anterior, especialmente, en referencia al aspecto de identidad atribuido al 'ahora'. Para ello, retoma un resultado obtenido en un importante argumento desarrollado poco antes en IV 11, el cual está referido a la existencia de determinadas relaciones de dependencia estructural entre tiempo, movimiento y magnitud espacial. Al igual que en dicho argumento, estas relaciones de dependencia quedan expresadas también aquí por la introducción de la noción de 'seguir' (ἀκολουθεῖν) (219b15 s.), la cual es de fundamental importancia en este contexto y, en general, en todo el desarrollo de IV 11. En el mencionado argumento (cf. 219a10-21), Ar. ha establecido que la existencia y las propiedades fundamentales del tiempo, tales como continuidad y sucesividad, están en cierta relación de dependencia respecto de las propiedades análogas pertenecientes al movimiento, y que éstas lo están, a su vez, respecto de las propiedades análogas correspondientes a la magnitud espacialmente extensa[32]. Este primer argumento basado en la noción de 'seguir' está centrado, en principio, en la analogía estructural existente entre extensiones correspondientes a cada uno de los órdenes considerados: se compara allí fundamentalmente segmentos espaciales, fases del movimiento y lapsos temporales. El procedimiento consiste ahora en extender la correspondencia estructural entre magnitud espacial, movimiento y tiempo también a aquellos factores que, en cada uno de esos órdenes, posibilitan, a la vez, la continuidad y la divisibilidad de tales extensiones: se compara ahora cuerpos espacialmente situados (representados bajo la forma de puntos en el

32. Para una discusión detallada de este argumento, veáse arriba Capítulo III.

espacio), móviles e instantes. Sobre esta base, Ar. intenta mostrar cómo entre estos factores se verifican correspondencias análogas a las que tenían lugar entre las respectivas extensiones: así como los segmentos temporales (lapsos) siguen en su continuidad y orden sucesivo a las fases del movimiento, y éstas a los segmentos de la magnitud espacial, del mismo modo el 'ahora' sigue al móvil y se corresponde estructuralmente con él, y éste, a su vez, mantiene una correspondencia estructural análoga con el punto como representante de un objeto sustancial espacialmente situado. El punto permite no sólo dividir una línea, sino también establecer su continuidad[33]. Del mismo modo, el móvil es lo que hace posible el acceso no sólo al movimiento como un proceso unitario y continuo, sino también a la multiplicidad sucesivamente ordenada de las fases comprendidas en él (219b16-18). Esto resulta posible, por cuanto el móvil comporta, como tal, una dualidad de aspectos en su estructura ontológica, a saber: un aspecto de identi-

33. Con todo, Ar. no pasa por alto que el 'ahora' no es completamente asimilable al punto. Para las diferencias relevantes véase IV 11, 220a9-21. Por lo demás, la analogía entre 'ahora', móvil y 'punto' es más compleja y sutil de lo que parece a primera vista. Un punto fundamental, que suele ser perdido de vista, reside en el hecho de que el objeto (representado por el punto) y el móvil no son dos cosas diferentes, sino la misma cosa en dos estados diferentes, esto es, en reposo y en movimiento, respectivamente. Por tal razón, algunos intérpretes recurren aquí a la metáfora del 'punto en movimiento', que genera una línea al moverse. Esto, sin embargo, no resulta necesario, si se tiene presente que el punto, en el argumento de Ar., no es más que la mera representación gráfica de un objeto sustancial espacialmente situado. Este aspecto es clave para entender adecuadamente el argumento, ya que las analogías estructurales establecidas presuponen la presencia de una dualidad de aspectos ya en el propio objeto sustancial espacialmente situado, en virtud de la cual podemos distinguir entre el objeto mismo y la posición que accidentalmente ocupa. Esta dualidad de aspectos corresponde, justamente, a la distinción categorial entre el objeto y sus determinaciones accidentales, y es la que da cuenta posteriormente de la dualidad de aspectos que Ar. distingue en el móvil, es decir, en el mismo objeto en cuanto se mueve. Esto explica, a su vez, la dualidad de aspectos a distinguir en el 'ahora', ya que éste, como formula Ar., 'sigue' al móvil. En cambio, en el caso del punto, no es posible distinguir propiamente entre el objeto y su posición (cf. IV 1, 209a11-13). La metáfora del punto en movimiento tiende a hacer olvidar este aspecto, y debe, por tanto, ser empleada con sumo cuidado, sin perder de vista el hecho de que para Ar. no hay, en rigor, puntos en movimiento, pues los puntos son entidades geométricas y no físicas, y las entidades geométricas, en sentido estricto, no ocupan siquiera posiciones reales en el espacio (cf. IV 5, 212b22-29). Es discutible si Ar. tiene realmente en vista o no en IV 11 el símil del punto en movimiento que 'genera' una línea. Véase Hussey (1983), p. 152 ss., quien desarrolla una explicación del pasaje basada en el modelo del 'punto ubicuo'. Este símil, como se sabe, jugó un papel muy importante en los posteriores comentadores. En todo caso, si Ar. tiene en vista realmente una explicación basada en dicho símil, es claro que no lo emplea con el fin de derivar las propiedades del móvil, como objeto sustancial espacialmente extenso, a partir de las propiedades del punto, como límite inextenso puramente geométrico. Por el contrario, el punto móvil, precisamente en cuanto móvil, no es más que la representación imaginaria de un objeto real que puede experimentar movimiento y cambio. En caso de estar realmente implícito en el argumento, el alcance del símil sería, bajo esta interpretación, puramente didáctico.

dad y uno de alteridad, a través del movimiento y el cambio. En virtud de esta dualidad de aspectos, el móvil es, por una parte, aquello que está presente en todas y cada una de las fases sucesivas del cambio, es decir, aquello que constituye el sujeto real del cambio (ὃ μέν ποτε ὄν) y se mantiene, como tal, idéntico (τὸ αὐτό) a través del proceso (219b18 s.); por otra parte, el móvil involucra también una cierta *diversidad lógica* (τῷ λόγῳ ἄλλῳ), en tanto ocupa sucesivamente en su trayectoria diferentes posiciones, y mantiene así diferentes relaciones espaciales con los objetos que lo circundan. A esta diversidad lógica apuntan los sofistas cuando señalan que no es lo mismo 'ser Corisco en el Liceo' y 'ser Corisco en el ágora' (219b19-22). De ese modo, están relevando, ciertamente, un rasgo esencial de todo devenir o cambio, el cual no puede ser dejado de lado por ningún modelo explicativo que pretenda dar cuenta adecuadamente de los eventos y procesos del mundo de la experiencia[34]. Unidad real de sustrato y diversidad lógica o conceptual respecto de sus determinaciones son aquellos aspectos constitutivos del móvil en los cuales se funda la posibilidad del movimiento y del cambio. En virtud del principio de correspondencia estructural entre movimiento y tiempo, por un lado, y entre móvil y 'ahora', por el otro, Ar. está en condiciones de trasponer la dualidad de aspectos así exhibidos en la estructura del móvil a la estructura del 'ahora' mismo (219b22 s.). El móvil es aquello en virtud de lo cual accedemos a lo anterior y posterior en el movimiento. En la referencia al móvil, por tanto, se funda la posibilidad de la existencia misma del 'ahora', pues éste sólo surge como tal allí donde consideramos lo anterior y posterior en el

34. El asentimiento prestado por Ar. a los sofistas en este punto es, desde luego, sólo parcial: se limita a la necesidad de reconocer la diversidad lógica o conceptual que presenta necesariamente todo objeto sustancial susceptible de movimiento o cambio. Pero Ar. enfatiza, al mismo tiempo, la unidad numérica o real del objeto a través del cambio, y, con ello, rechaza la tesis que parece subyacer al argumento sofístico, esto es, la tesis de que con el cambio de *cualquier* determinación cambia o se aniquila, como tal, el objeto como un todo. Esta línea de argumentación se encuentra desarrollada expresamente en el llamado sofisma de la muerte de Clinias, referido por Platón en *Eutidemo* 283b-d. Frente a esto, Ar. replica que la mera diversidad lógica o conceptual no es siempre condición suficiente de la diversidad numérica o real. En rigor, desde el punto de vista de Ar., la posición sofística se basa en una doble errónea nivelación, a saber: 1) la de diferentes nociones de unidad e identidad irreductibles entre sí, tales como la unidad o la identidad lógica y la unidad o la identidad numérica o real; 2) la de las formas esenciales y accidentales de unidad e identidad. Para la distinción de los posibles significados de unidad e identidad, cf. *Met.* V 6 y 9, respectivamente. En último término, puede decirse, ambas nivelaciones no son sino consecuencias particulares de la ignorancia por parte de los sofistas de la distinción entre los significados 'por sí' y 'por accidente' de 'ser', y, con ello, de su habitual confusión de la predicación esencial y la predicación accidental. Aquí reside, en definitiva, a juicio de Ar., el presupuesto básico del cual, de modo implícito o explícito, parten las argumentaciones de los sofistas. Véase p. ej. *Met.* IV 4, 1006b11-1007b18; VI 2, 1026b14-21; *RS* 5, 166b28 ss.

movimiento, atendiendo a su numerabilidad (219b23-25)[35]. La consecuencia de esta esencial dependencia y correlación estructural del 'ahora' respecto del objeto móvil consiste en que también en el caso del 'ahora' debemos distinguir dos aspectos constitutivos en su estructura: por un lado, un aspecto de *identidad real*, fundado en la referencia a la unidad e identidad del móvil como sustrato permanente a través del cambio en todas sus fases (ὃ μέν ποτε ὂν νῦν ἐστι); por otro, un aspecto de *alteridad lógica*, fundado en la múltiple referencia a las diferentes fases sucesivas que el móvil atraviesa en su movimiento, en cuanto tales fases pueden ser consideradas como distinguibles entre sí y, con ello, como numerables. Este ultimo aspecto, como se anticipó, da cuenta de la esencial vinculación del 'ahora' con el horizonte de la sucesión temporal y expresa, en tal sentido, el 'ser' mismo del 'ahora' (τὸ εἶναι) (219b26-28)[36].

3) En el último paso del argumento (219b28-33), Ar. extiende la analogía entre el móvil y el 'ahora' también a la explicación del papel central que el 'ahora' desempeña en la percepción del tiempo y el conocimiento del orden temporal. El 'ahora' es lo más cognoscible en el orden del tiempo, pues de la captación del 'ahora' depende la captación del tiempo como tal[37]. Otro tanto ocurre con el móvil respecto del movimiento, pues éste se conoce por medio del móvil (219b28-30). La razón es que el móvil, al cual el 'ahora' sigue, es un objeto particular determinado (τόδε τι), mientras que el movimiento y, *a fortiori*, el tiempo obviamente no lo son (219b30 s.)[38].

Hasta aquí el comentario del argumento aristotélico en *Fís* IV 11. No es claro, en principio, si la elaborada respuesta que por medio de él ofrece Ar. permite resolver satisfactoriamente todos los problemas planteados en

35. Para este punto, véase las observaciones de Wieland (1962), p. 324 ss. y esp. 327.

36. En la oposición terminológica entre ὅ ποτε ὄν y τὸ εἶναι la primera expresión debe entenderse como una peculiar referencia al sustrato del cambio, que acentúa su persistencia a través de la sucesión de las determinaciones. Véase arriba Capítulo III, p. 88 y nota 1.

37. Para el papel del 'ahora' en la captación perceptiva del tiempo, cf. *Fís.* IV 11, 218b21-219a2; 219a25-b1.

38. Esta analogía no debe interpretarse, desde luego, como si implicara que el 'ahora', igual que el móvil, es un τόδε τι. Como Ar. aclara, el 'ahora' no es un objeto sustancial particular, sino que tan sólo 'sigue' a un objeto de ese tipo. En todo caso, Ar. intenta llamar la atención tan sólo sobre el papel privilegiado del 'ahora' en el acceso cognitivo al tiempo, el cual está fundado en su correspondencia con el móvil: el móvil funda la captación perceptiva del movimiento, y el 'ahora', que sigue al móvil, la del tiempo. Contra la errónea identificación del 'ahora' con un τόδε τι advierte ya Simplicio, *In Phys.* 724, 27; 725, 9-24, citado por Ross (1936), p. 601 *ad loc.*Véase también Conen (1964), p. 97-99.

la formulación inicial de la aporía acerca de la identidad y alteridad del 'ahora'. Pero, desde la perspectiva que aquí interesa, no puede haber duda de que resulta altamente informativa. La solución aristotélica apunta, como se vio, a superar la alternativa excluyente entre identidad y alteridad de la que parte inicialmente la dificultad, poniendo de manifiesto que identidad y alteridad son dos aspectos constitutivos en la estructura misma del 'ahora'. Tales aspectos no pueden ser divorciados más que al precio de hacer, como tal, inaccesible la compleja articulación estructural del tiempo mismo. Al divorcio de ellos se llega, en definitiva, cuando se pierde de vista la esencial referencia del 'ahora' a los objetos sustanciales, considerados como sujetos reales de los procesos de cambio. Así como el tiempo es una determinación predicativa del movimiento, el 'ahora' es una determinación predicativa de la cosa que se mueve. Y así como podemos hablar del tiempo sólo a partir de su correlación estructural con el movimiento, del mismo modo sólo podemos considerar el 'ahora' a partir de su esencial referencia al móvil y en virtud de su correspondencia estructural con éste[39]. Precisamente la correspondencia estructural entre movimiento y tiempo, por un lado, y entre móvil y 'ahora', por el otro, es lo que explica la recurrencia en el argumento aristotélico de la contraposición entre *unidad* e *identidad real* y *alteridad lógica* o *conceptual*. Esta oposición, referida finalmente a la estructura del 'ahora' mismo, no es sino la transposición de la oposición análoga hallada con ocasión del análisis de los principios del cambio, y remite, en último término, a la distinción categorial entre el sujeto y sus determinaciones. Reaparece de este modo, proyectada a la estructura del tiempo mismo, la conexión esencial que vincula la distinción categorial sustancia-accidentes con la oposición básica entre los modos temporales de la sucesión y la permanencia.

39. Wieland (1962), p. 325 enfatiza el carácter predicativo del 'ahora' y, con ello, también la diferencia entre el 'ahora' como predicado de cosas y el tiempo como predicado de procesos, es decir, como un predicado de predicados. Obviamente, el 'ahora' es predicado de cosas, pero sólo en cuanto éstas están sujetas a movimiento.

5. CONCLUSIÓN

El compromiso con el horizonte de la temporalidad constituye un elemento decisivo a tener en cuenta, a la hora de evaluar la significación y el alcance de la concepción aristotélica de las categorías. La vinculación con el horizonte del tiempo tiene importantes consecuencias. Ante todo, pone de manifiesto que la distinción entre la sustancia y las categorías de accidente no se deja reducir en Ar. a una mera oposición lógica entre el sujeto de predicación y sus correspondientes predicados, que careciera en sí misma de referencia a lo que encontramos dado en la experiencia y fuera, así, utilizable indiferentemente como esqueleto formal para la construcción de, en principio, cualquier tipo de ontología para cualesquiera mundos posibles. Nuestra experiencia es siempre una experiencia de cosas móviles, de eventos y procesos, que, en su totalidad, son y se desarrollan en el tiempo. Y, fundamentalmente, nuestra experiencia es una experiencia de la continuidad, la cual constituye un rasgo estructural básico de los objetos y procesos del mundo sensible[40]. En tal sentido, la distinción categorial entre la sustancia y las categorías de accidente sólo puede ir más allá de la mera oposición lógica entre el sujeto y el predicado del juicio, si comporta un componente temporal que permita entenderla, a la vez, como una oposición real entre el sustrato y las determinaciones, en los objetos susceptibles de devenir y de cambio. En virtud de dicho componente temporal, la distinción categorial sustancia-accidentes adquiere, además de su significación puramente lógica, también una significación real, que permite explicar su referencia a lo inmediatamente dado en la experiencia[41].

40. La importancia del *continuum* como estructura fundamental del mundo de la experiencia y su papel dentro de la física aristotélica son puestos de relieve por Wieland (1962), p. 281 ss.

41. Con esto, sin embargo, están señalados también los límites relativos al ámbito primario de aplicación de dicha distinción categorial. Un problema ulterior, por cierto nada fácil de resolver, se plantea allí donde Ar. extiende analógicamente la categoría de sustancia más allá del ámbito de lo sensible y la emplea para caracterizar a la esencia divina, es decir, en un ámbito donde la oposición misma sustancia-accidentes ya no puede ser aplicada significativamente, al menos, no en el modo en que se aplica en el ámbito de lo sensible, que es el ámbito a partir del cual se orienta primariamente la doctrina aristotélica de las categorías. En su penetrante discusión de las categorías aristotélicas, Plotino ve este punto con toda claridad. Su crítica a las categorías de Ar. y, más específicamente, a la categoría fundamental de la sustancia parte, precisamente, del hecho de que la noción de sustancia, tal como la caracteriza Ar., no puede ser aplicada unívocamente al ámbito sensible y al suprasensible, a lo temporal y lo eterno, a pesar de que su carácter de *género* supremo así lo exigiría. Bien entendido, Plotino no ignora simplemente la posibilidad de una extensión analógica de la noción de sustancia, basada en un modelo de equivocidad no-accidental, por ejemplo, del tipo de la unidad πρὸς ἕν. El punto de su crítica es más profundo y parte de premisas que Ar.

En atención a la presencia de dicho componente temporal, la doctrina aristotélica de las categorías aparece no meramente como una doctrina de la posibilidad lógica de los entes, sino a la vez, e indivorciablemente, como una doctrina de su posibilidad real.

asume expresamente en su propia concepción: Plotino enfatiza aquí el hecho de que la sustancia, que, en tanto categoría, es un *género*, debería ser, como tal, una noción predicada *unívocamente* de todo aquello a lo que se aplica. En este aspecto, su veredicto parece poco menos que inapelable. Véase Plotino VI 1, 1-3. Para la crítica de Plotino a la doctrina aristotélica de las categorías y, en particular, de la categoría de sustancia, véase ahora la excelente discusión en Chiaradonna (2002), esp. p. 15-54, 55-146.

CAPÍTULO VI

ARISTÓTELES, PSEUDO-ALEJANDRO Y LA PRIORIDAD TEMPORAL DE LA SUSTANCIA (*MET.* VII 1, 1028a32-b2)

1. EL ARGUMENTO DE *MET.* VII 1

En un importante y difícil pasaje de *Met.* VII 1 Ar. asigna a la sustancia, en tanto significado fundamental de 'ser' según las categorías, una múltiple prioridad respecto de las categorías de accidente. Dicho de modo más preciso, tal múltiple prioridad de la sustancia concierne a la relación que ésta mantiene respecto de aquellas categorías bajo las cuales caen entidades que, por no poder existir con independencia de las sustancias, poseen una existencia de tipo accidental.

Esta asignación de una múltiple prioridad –a saber: ontológica, lógica, gnoseológica y temporal– a la sustancia está inserta en una argumentación más amplia, destinada a lograr un objetivo fundamental para el modelo teórico que Ar. espera desarrollar en los libros centrales de *Met*. Dicho objetivo fundamental no es sino el de la reducción o, mejor aún, el de la reconducción de la pregunta ontológica por el 'ser' a la pregunta por la sustancia (οὐσία).

Para formular el punto en la conocida terminología introducida por Reale, la atribución de una múltiple prioridad a la sustancia respecto de las demás categorías resulta esencial para la constitución de la *ontología* co-

mo *ousiología*, en los términos precisos en que Ar. la lleva a cabo en los libros VII-IX y la retoma luego en el libro XII de *Met.*[1].

Respecto de la introducción del concepto de prioridad en VII 1 interesa distinguir aquí dos momentos nítidamente marcados en el texto. En un primer momento (1028a10-31), Ar. atribuye a la sustancia *prioridad ontológica* o *natural* respecto de los accidentes, señalando que sólo la sustancia es capaz de existencia separada, mientras que los accidentes no pueden existir separados de la sustancia: la sustancia constituye, así, el significado 'primero' y 'absoluto' de 'ser' (πρώτως ὄν... ἁπλῶς ὄν) (1028a29-31). Se trata aquí del significado más habitual de prioridad ontológica (πρότερον οὐσίᾳ) o natural (πρότερον φύσει)[2]. En un segundo momento (1028a32-b2), Ar. refuerza el alcance de lo establecido en el paso anterior del argumento por medio de la atribución de otras tres formas adicionales de prioridad a la sustancia: prioridad lógica, gnoseológica y temporal. Este segundo paso es no sólo importante sino también necesario, porque, como Ar. advierte expresamente, 'primero' se dice de muchas maneras (1028a32 s.). La atribución a la sustancia de todas las formas de prioridad relevantes apunta aquí a excluir la posibilidad de que la sustancia sea 'anterior' a los accidentes en uno o varios significados del término 'anterior', pero a la vez 'posterior' según otros significados del término[3].

1. Cf. Reale (1994), p. 31 ss.

2. Este significado más habitual, aunque no único en Ar., de prioridad ontológica o natural es definido en los siguientes términos: entre dos cosas A y B, A es ontológica o naturalmente anterior a B, si A puede existir sin B y B no puede existir sin A. Véase *Met.* V 11, 1019a2-11. En *Cat.* 12, 14a29-35 y 14b20-22 se apunta básicamente a la misma noción, aunque a través de una formulación diferente. Para el concepto aristotélico de prioridad ontológica y sus diferentes empleos, véase arriba Capítulo I.

3. Dada la multiplicidad de significados de 'primero' y 'anterior' así como de los términos correlativos 'último' y 'posterior', Ar. se vale en su uso filosófico del concepto de prioridad de dos tipos fundamentales de esquemas de aplicación, que tienden, respectivamente, a reforzar o relativizar la prioridad atribuida a una determinada cosa. En el primer caso, que corresponde a los que denomino esquemas del tipo πρότερον-πρότερον, se atribuye a una determinada cosa prioridad en varios o, incluso, en todos los significados de prioridad aplicables al caso. Así ocurre, precisamente, en la argumentación desarrollada en *Met.* VII 1 con la prioridad de la sustancia frente a las restantes categorías. En cambio, en otros casos, que corresponden a los esquemas de aplicación del tipo πρότερον-ὕστερον, la atribución de una cierta forma de prioridad a una determinada cosa queda relativizada a una determinada perspectiva de consideración, a través de la constatación de que, desde otra(s) posible(s) perspectiva(s) de consideración y según otro(s) posible(s) significado(s) de prioridad, la cosa en cuestión ya no puede considerarse primera o anterior, sino que resulta más bien última o posterior. Ejemplos de este último tipo de aplicación de la noción de prioridad se encuentran en conocidos principios metodológicos aristotélicos, como la oposición entre 'lo primero o más conocido para nosotros' y 'lo primero o más conocido por naturaleza', o bien el principio 'lo primero en la generación es lo último en la naturaleza (o en la entidad)'. Para los diferentes esque-

Éste es el pasaje más relevante a fines de la presente discusión, pues contiene la atribución expresa a la sustancia de una forma *temporal* de prioridad respecto de los accidentes. Se trata, sin embargo, de un pasaje difícil que presenta diversos problemas de interpretación, no siempre satisfactoriamente resueltos. Los principales problemas conciernen precisamente a la prioridad temporal de la sustancia.

2. La múltiple prioridad de la sustancia y la prioridad temporal

Veamos en primer lugar el texto, que divido y numero a los efectos de facilitar la posterior discusión. El pasaje reza como sigue:

"1) Ahora bien, 'primero' (τὸ πρῶτον) se dice de muchas maneras. Pero en todas ellas la sustancia es algo primero, a saber: en la definición (λόγῳ), en el conocimiento (γνώσει) y en el tiempo (χρόνῳ). 2) En efecto, de los otros categoremas ninguno es separable (χωριστόν), sino sólo ella. 3) Y esto es primero también en la definición, pues es forzoso que en la definición de cada cosa esté contenida (ἐνυπάρχειν) la de la sustancia. 4) Y, además, creemos saber (εἰδέναι) cada cosa cuando conocemos (γνῶμεν) qué es <por ejemplo> el hombre o el fuego, más bien que su cualidad (τὸ ποιόν), su cantidad (τὸ ποσόν) o su lugar (τὸ πού), pues también respecto de estas cosas sólo sabemos cada una de ellas cuando conocemos qué es <en cada caso> la cantidad o la cualidad." (1028a32-b2; traducción mía.)

Tradicionalmente la interpretación del pasaje ha sido influida de modo decisivo y, como veremos, muy peculiar por la lectura de Ps.-Alejandro en su comentario al libro VII de la *Met.*[4]. En efecto, desde Ps.-Alejandro,

mas de aplicación de la noción de prioridad, véase arriba Capítulo I, p. 36 ss. Los diferentes significados de 'primero' y 'anterior' son expresamente distinguidos en *Cat.* 12 y *Met.* V 11, aunque Ar. recurre en ocasiones a otros significados no expresamente considerados en estos textos. Discusiones de ambos textos y del tratamiento aristotélico de la noción de prioridad se encuentran en Cleary (1988), Berti (1998) y Mié (2003). Véase también arriba Capítulos I y II.

4. Alejandro de Afrodisia, *In Met.* La segunda parte del comentario (libros VI-XIV), atribuida usualmente a Miguel de Éfeso, suele citarse simplemente como Ps.-Alejandro. Adopto aquí este modo convencional de referencia.

cuando menos, se interpreta habitualmente que los puntos 2), 3) y 4) en el texto vienen a explicar las tres formas de prioridad atribuidas expresamente a la sustancia en el punto 1), contenido en las líneas 1028a32 s. Más concretamente, y siguiendo el orden de enumeración dado al comienzo por Ar. mismo, el punto 3), contenido en 1028a34-36, explicaría la prioridad lógica o 'en la definición' (λόγω), y el punto 4), contenido en 1028a36-b2, la prioridad gnoseológica o 'en el conocimiento' (γνώσει), mientras que el punto 2), contenido en 1028a33 s., proveería la explicación de la prioridad temporal o 'en el tiempo' (χρόνῳ)[5].

Respecto de la prioridad lógica y la prioridad gnoseológica, esta interpretación parece difícilmente objetable. De hecho, desde el punto de vista formal, basta con atender al vocabulario empleado en los puntos 3) y 4) para comprobar que la explicación de Ar. remite aquí de modo directo a las prioridades λόγῳ y γνώσει mencionadas en el punto 1), respectivamente[6]. Por lo demás, la atribución de prioridad lógica y gnoseológica a la sustancia, en el sentido preciso indicado en el texto, tampoco presenta mayores inconvenientes desde el punto de vista del contenido, y puede reconstruirse en términos que la hacen no sólo plausible sino, incluso, altamente relevante para la concepción aristotélica de la sustancia: la prioridad lógica de la sustancia apunta al hecho de que, en tanto existente de modo independiente, la sustancia puede también definirse sin referencia a sus accidentes, mientras que en la definición de los accidentes, que ontológicamente dependen de la sustancia y no pueden existir con independencia de ella, va necesariamente involucrada, de modo mediato o inmediato, una referencia a la sustancia; por su parte, la prioridad gnoseológica de la sustancia, establece la primacía del conocimiento de lo esencial respecto del conocimiento de lo accidental y, con ello, indirectamente también la primacía del conocimiento de aquello que, en sentido propio, tiene esencia, es decir, la sustancia, respecto de aquello que sólo tiene esencia en un sentido derivado y relativo, esto es, los accidentes[7].

Muy diferente es el caso con la prioridad temporal, pues aquí se presentan diversos e importantes problemas, que conciernen no sólo a la lec-

5. Para esta interpretación de la articulación interna del texto, véase Ps.-Alejandro, *In Met.* 460, 33-462, 17.

6. La explicación de la prioridad lógica en 3) es introducida por las palabras καὶ τῷ λόγῳ (1028a34), mientras que la explicación de la prioridad gnoseológica es encabezada por καὶ εἰδέναι (1028a36), a lo cual se agrega una vez más ἴσμεν (1028b1) y dos veces γνῶμεν (1028a37, b2).

7. Para una interpretación detallada de estas conexiones, véase arriba Capítulo II.

tura inmediata del texto, sino también a aspectos de contenido de indudable relevancia sistemática. En lo que concierne a la lectura inmediata del texto, parece claro que no hay en el pasaje ninguna sentencia destinada indudablemente a proveer una explicación de la prioridad temporal de la sustancia mencionada en el punto 1). La solución de Ps.-Alejandro, seguida todavía –a falta de una mejor– por la gran mayoría de los intérpretes, es, como veremos, insatisfactoria desde el punto de vista formal y acarrea, además, serios problemas de contenido. Por otra parte, desde el punto de vista sistemático, no resulta claro en qué sentido puede hablarse de una prioridad temporal de la sustancia y cómo puede integrarse esta tesis en el conjunto de la concepción aristotélica de la sustancia.

En lo que sigue ofreceré una propuesta de solución del problema, tanto en su aspecto textual como sistemático. La solución que propondré es, puede decirse, de carácter dual, pues contiene, por un lado, una respuesta negativa respecto de la cuestión puramente textual, que rechaza la posibilidad de identificar en el texto de *Met.* VII 1 una explicación específica de la prioridad temporal de la sustancia, y, por otro, una respuesta positiva respecto de la cuestión sistemática, que intenta hacer plausible y consistente con la concepción aristotélica la atribución de prioridad temporal a la sustancia respecto de las demás categorías, sobre la base de un sentido preciso y peculiar de prioridad temporal. Dado que mi interpretación implica restituir una noción de prioridad temporal no contenida de modo explícito en el texto, apoyaré la plausibilidad de la solución propuesta por medio de la referencia a otros pasajes aristotélicos importantes, e intentaré proveer un encuadre sistemático que muestre de modo suficiente la consistencia de la interpretación ofrecida con las líneas generales de la posición de Ar. Por último, mi interpretación implica también, como se verá, una actitud dual respecto de la lectura de Ps.-Alejandro, ya que se distancia del modo en que éste soluciona el aspecto formal-textual del problema, pero a la vez, respecto de la cuestión de contenido, encuentra en su interpretación del pasaje elementos que apuntan claramente en dirección de la posición de fondo aquí defendida. A continuación, abordo primero los aspectos referidos a la lectura inmediata del texto.

3. El problema textual

La explicación de la prioridad temporal atribuida a la sustancia en el punto 1) se busca habitualmente, como anticipé, en el punto 2) de 1028a33 s., que contiene las palabras τῶν μὲν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη. A diferencia del caso de la prioridad lógica y la prioridad gnoseológica, esta solución presenta claras dificultades, ya desde el punto de vista de la articulación superficial del texto. Una primera dificultad, todavía menor, consiste en el hecho de que de este modo se hace inarmónico el orden de enumeración de las diferentes formas de prioridad en el punto 1) (a saber: λόγῳ, γνώσει, χρόνῳ) con el de sus supuestas explicaciones en los puntos 2), 3) y 4), respectivamente (a saber: χρόνῳ, λόγῳ, γνώσει). A esta primera dificultad se agrega una segunda más importante: a diferencia de lo que ocurre con las explicaciones de la prioridad lógica y la gnoseológica en los puntos 3) y 4), el punto 2) no contiene expresiones que pudieran facilitar una remisión directa de la explicación allí contenida a la expresión χρόνῳ que aparece en el punto 1). La conjunción de estas dos dificultades bastaría para hacer muy poco plausible la remisión del punto 2) a la prioridad temporal mencionada en 1), al menos, para un lector no condicionado por el peso de la interpretación que remonta a Ps.-Alejandro. La explicación contenida en 2) no remite a la prioridad temporal, en el sentido que fuere, sino, más bien, al criterio de separabilidad que caracteriza la prioridad ontológica, en su significado más habitual, dentro de muchos contextos de la obra de Ar. La palabra clave del punto 2), el adjetivo χωριστόν, testimonia claramente en este sentido[8]. Y es un

8. La interpretación mayoritaria de la noción aristotélica de separación la vincula, de uno u otro modo, con el concepto de prioridad ontológica. La mejor discusión de estas conexiones se encuentra en Fine (1984). Fine mantiene la conexión entre ambas nociones, pero llama la atención acertadamente sobre el hecho de que no puede suponerse aquí una simple equivalencia, ya que 'A es separable de B' sólo implica la independencia de A respecto de B, pero no indica todavía la dependencia de B respecto de A. Para la noción de prioridad ontológica resultan esenciales, en cambio, ambos aspectos (cf. arriba nota 2). Véase Fine (1984) p. 35 y (1985) p. 160 s. Esta advertencia es importante, sobre todo, cuando se trata de distinguir diferentes usos de la noción de separación. Sin embargo, el criterio de separabilidad introducido en el punto 2) del argumento de VII 1 retoma expresamente la noción de prioridad ontológica introducida en el paso anterior de la argumentación y pretende cubrir así los dos aspectos involucrados en dicha noción de prioridad: la independencia de A respecto de B y la dependencia de B respecto de A. En efecto, tal es, precisamente, el sentido relevante de la noción de separación cuando se aplica a la relación entre la sustancia y las categorías accidentales. Por mi parte, uso aquí los términos 'separación' y 'separabilidad' en este sentido fuerte, que cubre las notas definitorias de la prioridad ontológica. Morrison (1985) ataca la interpretación de la separación en términos de independencia ontológica, y sostiene la tesis de que 'separación' significa para Ar. 'separación de otras sustancias', ya que la

hecho que en su empleo de la noción de prioridad Ar. nunca confunde, sin más, el criterio de separabilidad, vinculado esencialmente con la prioridad natural u ontológica, con los criterios que gobiernan la atribución de otras formas derivativas de prioridad, tales como la prioridad lógica o la prioridad temporal. A este punto vuelvo más abajo.

En su comentario al pasaje Ps.-Alejandro ofrece la siguiente explicación:

"En efecto, si bien la sustancia jamás existe separada (χωρίς) de los otros categoremas –pues entre las sustancias sujetas a devenir (τῶν ὑπὸ γένεσιν οὐσιῶν) nunca hay ninguna sin cualidad, cantidad o bien <otras determinaciones> de esta índole–, si tampoco <la sustancia>, entonces, existe nunca separada (χωρίς) de los demás <categoremas>, sin embargo, puesto que <éstos> se separan (χωρίζονται) de ella, y puesto que hoy (σήμερον) hay en ella unos, ayer (χθές) otros y mañana (αὔριον) otros..., es manifiesto que <la sustancia> es anterior en el tiempo (προτέρᾳ τῷ χρόνῳ) a los demás <categoremas>." (*In Met.* 461, 1-7; traducción mía.)

Por el momento, basta con constatar que Ps.-Alejandro lleva a cabo expresamente aquí la identificación del criterio de separabilidad introducido en 2) con la prioridad temporal mencionada en 1), a pesar de que el criterio de separabilidad en 2), evidentemente, no hace sino retomar la noción de prioridad natural u ontológica que, sin mencionarla por el nombre, Ar. había introducido y atribuido expresamente a la sustancia en el paso anterior de la argumentación de VII 1, contenido en la sección 1028a10-31. Desde esta perspectiva, resulta comprensible entonces que las lecturas de Asclepio, Besarión y la edición Aldina modifiquen el lema καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ de 1028a33 por medio del agregado de φύσει, en un intento por hacer explícita la referencia de la explicación contenida en 2) a la prioridad natural u ontológica[9]. Este intento supone una interpretación correcta desde el punto de vista del contenido, a pesar de que la mo-

noción de separación implicaría, como tal, la existencia 'fuera de los límites ontológicos de otra cosa'. Pero Fine (1985) desarticula convincentemente, en mi opinión, los argumentos de Morrison contra la interpretación en términos de independencia ontológica. Véase también la nueva réplica a Fine en Morrison (1985a). Por su parte, Spellman (1995), esp. cap. V sugiere que la noción de separabilidad alude a la independencia propia de las especies o clases naturales. Pero textos como *Met.* VII 1 y otros referidos al problema de la distinción categorial entre sustancia y accidentes muestran, a mi juicio, que lo que Ar. tiene primariamente en vista es la capacidad de existencia independiente propia de los objetos sustanciales.

9. Asclepio lee καὶ φύσει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ, mientras que Besarión y la Aldina traen καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ καὶ φύσει. Cf. Ross (1924) II, p. 160 *ad loc.*

dificación del texto así introducida resulte en sí misma injustificada, por no encontrar el debido sustento en la tradición manuscrita.

Una diferente lectura del texto, lamentablemente poco considerada en la discusión posterior, ha sido propuesta por R. Brague[10]. La interpretación de Brague tiene el mérito de abandonar la solución tradicional que identifica el criterio de separabilidad de 2) con la prioridad temporal mencionada en 1). Brague refiere expresamente el criterio de separabilidad a la prioridad natural u ontológica introducida anteriormente en el argumento de VII 1 (cf. 1028a10-31)[11]. Respecto de la prioridad temporal, Brague propone una solución muy ingeniosa: ubica la explicación de su significado en las líneas que siguen inmediatamente al texto de 1028a32-b2, es decir, en el pasaje 1028b2-b7[12]. El texto, que añado aquí siguiendo la unmeración correlativa asignada anteriormente a las secciones de 1028b32-b2, dice:

“5) Y, por cierto, lo antes (πάλαι), ahora (νῦν) y siempre (ἀεί) indagado y siempre cuestionado, a saber, qué es el ser (τί τὸ ὄν), esto significa qué es la sustancia (τίς ἡ οὐσία). (Y, de hecho, mientras que unos afirman que es una sola cosa, otros <dicen> que es más de una, y mientras que unos dicen que su número es finito, otros, en cambio, que es infinito.) De modo que también nosotros debemos considerar primera, especial y, por así decir, exclusivamente qué es lo que existe de este modo.” (1028b2-7; traducción mía.)

Si fuera viable desde el punto de vista del contenido, la solución de Brague evitaría de un modo sencillo y elegante todos los inconvenientes formales planteados por la interpretación que remonta a Ps.-Alejandro. De este modo, el orden de enumeración de las diferentes formas de prioridad en el punto 1) armonizaría con la secuencia de las explicaciones ofrecidas a continuación en los puntos 3), 4) y 5)[13]. Por otra parte, el punto 5), en el

10. Véase Brague (1982), p. 145-166.

11. Véase Brague (1982), p. 149 ss. Concretamente, Brague remite a 1028a29-31: δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην (*sc.* la οὐσία) κἀκείνων (*sc.* las otras categorías) ἕκαστόν ἐστιν, ὥστε τὸ πρώτως ὄν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη. En el mismo sentido, Frede-Patzig, (1988) II, p. 19 s. *ad loc.* explican que la identificación de la prioridad temporal con el criterio de separabilidad, que reconocen como definitorio de la prioridad ontológica, debe verse como el resultado del esfuerzo por hacer corresponder las explicaciones dadas en las puntos 2), 3) y 4) con las formas de prioridad mencionadas en 1).

12. Véase Brague (1982), p. 152 ss.

13. Queda para Brague el problema de la intercalación de 2) entre 1) y la secuencia 3)-4)-5), que contendría las explicaciones de las formas de prioridad mencionadas en 1). Pero esta interna-

cual Brague cree ver la explicación de la prioridad temporal, contiene efectivamente expresiones como los adverbios πάλαι, νῦν y ἀεί, que podrían hacer comprensible, sin mayor dificultad, la remisión a la palabra χρόνῳ en 1).

Lamentablemente, parece claro que, desde el punto de vista del contenido, la solución de Brague resulta también insatisfactoria e, incluso, menos aceptable que la interpretación tradicional. En primer lugar, es manifiesto que el punto 5) no puede ser aislado, desde el punto de vista de la articulación interna del texto, del pasaje inmediatamente precedente, referido a la prioridad gnoseológica de la sustancia: tras establecer en 4) la prioridad del conocimiento de lo esencial –al cual apunta la pregunta 'qué es'– y, con ello, la prioridad del conocimiento de la sustancia, en cuanto sólo ella entre las categorías tiene en sentido propio esencia y puede definirse de modo autónomo, Ar. traslada en 5) el resultado de la argumentación previamente desarrollada a la pregunta acerca del 'ser', y afirma entonces que ésta debe entenderse como centrada en la pregunta por la sustancia, más concretamente, en la pregunta 'qué es la sustancia'[14]. La continuidad

lación resulta explicable como un modo natural de retomar lo establecido en el paso anterior de la argumentación y reforzar así la conexión con las explicaciones que siguen inmediatamente.

14. El objetivo del pasaje es más sutil de lo que parece a primera vista. Ar. ha establecido en el desarrollo precedente de VII 1 la prioridad ontológica, lógica y temporal (sin explicar en qué consiste) de la sustancia. Esto provee ya una base suficiente para centrar la pregunta ontológica por el ser en la pregunta por la sustancia. En 4) Ar. establece, finalmente, también la prioridad gnoseológica de la sustancia, fundada en la primacía del conocimiento de lo esencial frente al conocimiento de lo accidental. Esto, además de reforzar la determinación de la sustancia como objeto central de la ontología, apunta a poner de relieve lo que hay que saber acerca de dicho objeto, y justifica así la pregunta ontológica por el lado del predicado: la ontología, que, como ciencia del 'ser', debe centrar su indagación en la sustancia, debe preguntar ante todo 'qué es' la sustancia. En tal sentido, interpreto que la referencia a las discusiones sobre el número de las sustancias en 5) encierra un sentido crítico: la pregunta por el número de las sustancias – que da origen a la polémica entre monismo y pluralismo y, dentro del pluralismo, a la polémica entre finitismo e infinitismo – no puede responderse adecuadamente si no se ha establecido qué es la sustancia. Esta interpretación de 5) parece recibir confirmación a través de las palabras finales de VII 2, donde, tras recorrer las dificultades relativas a las preguntas de *cuáles* y *cuántas* son las sustancias, Ar. concluye recalcando la primacía de la pregunta 'qué es' frente a toda otra posible pregunta referida a la sustancia (cf. VII 2, 1028b27-32). La interpretación en términos puramente extensionales de las preguntas τί τὸ ὄν y τίς ἡ οὐσία en 5) (cf. 1028b4), propuesta Brunschwig (1964), p. 193 ss. y retomada por Leszl (1970), p. 430 ss., me parece gramaticalmente poco plausible en este contexto y difícilmente sostenible desde el punto de vista del contenido, sobre todo, a la luz de textos como el citado de VII 2, 1028b27-32 y también VII 17, 1041a6 s. Véase al respecto la réplica a Brunschwig en Aubenque (1979) p. 71 nota 3, parcialmente aceptada por Brunschwig en sus comentarios a Aubenque (1979) (cf. p. 83 s.), y también las críticas de Dillens (1982), p. 66 nota 3. Frede-Patzig (1988) II, p. 24 *ad loc.* tratan la pregunta 'qué es' en el pasaje final de VII 1 como todavía neutral respecto de la alternativa 'extensional'-'intensional'.

con lo establecido en 4) es clara y sólo puede ser suprimida al precio de forzar las cosas y sacrificar parte importante de la articulación interna del texto.

A esto se agrega una segunda razón de contenido que habla claramente en contra de la interpretación de Brague: más allá de la presencia de los adverbios temporales πάλαι, νῦν y ἀεί, no se ve cómo lo afirmado en 5) pueda constituir realmente una explicación de la prioridad temporal de la sustancia. De 5) puede extraerse tan sólo un argumento en favor de cierta prioridad o fundamentalidad de *la cuestión* de la sustancia en tanto problema filosófico, fundamentalidad testimoniada precisamente por su permanente vigencia como problema. Pero de aquí no se deriva todavía ninguna prioridad temporal de la sustancia misma. Si bien es cierto, como mi propia interpretación presupone, que Ar. emplea la noción de prioridad temporal de un modo que admite oscilaciones, incluso fuertes, de significado, nunca lo hace en un sentido siquiera cercano al que introduce aquí la interpretación de Brague.

Suponer, como sugiere la interpretación de Brague, que la constatación de la (pretendida) anterioridad temporal de la investigación acerca de la sustancia llevaría a Ar. a asignar prioridad o anterioridad temporal a la sustancia misma, implica atribuir a Ar. un razonamiento groseramente falaz. Ar. no cae nunca, al parecer, en el error de afirmar que la anterioridad cronológica de la investigación o tematización de un determinado objeto implica de suyo la anterioridad cronológica de dicho objeto respecto de otros tematizados posteriormente. Brague no provee una fundamentación convincente que haga plausible un desplazamiento de significado en la noción de prioridad temporal como el señalado, y los textos en los que apoya su interpretación no muestran, en este punto, prácticamente ninguna conexión efectiva con el problema discutido[15].

15. Brague (1982), p. 161 s. apoya su interpretación en la referencia a *Met.* I 10, 993a15. Este pasaje mostraría, en su opinión, que "en un certain sens, la philosophie primère est aussi la primère philosophie". Brague cita también *Met.* I 3, 983b6 s.; III 5, 1002a8 s. y XII 1, 1069a24-30. Estos textos sólo testimonian acerca de la actitud característica de Ar. respecto de los pensadores que lo precedieron, más concretamente, acerca de su convicción de que incluso en los tanteos de los más antiguos filósofos y 'teólogos' pueden hallarse implícitos determinados núcleos de verdad que permiten confirmar indirectamente sus propias concepciones (véase también la formulación de *Met.* II 1, 993a30-b19), ya que todo ocurre, en definitiva, como si esos pensadores del pasado hablaran forzados por la verdad misma (cf. *Fís.* I 5, 188b30; *Met.* I 3, 984b10; *PA* I 1, 642a19). No se advierte, pues, real conexión con el problema de la prioridad temporal de la sustancia. Con esta, a mi juicio, indebida extensión del concepto de prioridad temporal, Brague continua una línea de interpretación presente ya en Aubenque, quien en su tratamiento de la distinción de significados de

En suma: tampoco la interpretación de Brague resulta aceptable, a pesar de las innegables ventajas formales que aparejaría, en lo que concierne no sólo al orden de enumeración de las formas de prioridad y las respectivas explicaciones, sino también a la presencia de expresiones que garantizarían la referencia interna en el caso de la prioridad temporal. Descartada esta ingeniosa, pero inviable propuesta de lectura, y descartada también la identificación tradicional de la explicación de la prioridad temporal con el criterio de separabilidad introducido en el punto 2), no queda más que admitir –si se pretende adoptar una lectura que respete el tenor del texto, incluso en sus deficiencias– que no hay en el argumento de VII 1 una explicación específica destinada a aclarar el significado que debe otorgarse a la prioridad temporal de la sustancia. Esta circunstancia no puede resultar demasiado sorprendente, dadas las características redaccionales de los textos y del estilo de Ar. Y, como vimos, una interpretación de este tipo está presupuesta ya en las lecturas de Asclepio, Besarión y la edición Aldina[16].

prioridad en *Met.* V 11 y *Cat.* 12 intenta reducir todos los significados de prioridad a la anterioridad temporal, y ello sobre la base de una noción amplificada y multívoca de temporalidad, que, en esa forma, resulta extraña a Ar. Véase Aubenque (1962), p. 46-50. Por su parte, Ar. no afirma en su tratamiento de la noción de prioridad en *Cat.* 12 y *Met.* V 11 la fundamentalidad de la noción de prioridad temporal, sino, más bien, la de la de prioridad natural u ontológica, respecto de la cual las demás formas de prioridad deben considerarse, de algún modo, como derivativas. Cf. *Met.* V 11, 1019a11-14. La expresión πρῶτον καὶ κυριώτατα (*sc.* λέγεσθαι), referida a la prioridad temporal en *Cat.* 12, 14a26 s., alude al empleo de ‘anterior’ en su significado propio y no translaticio en el lenguaje corriente. Para este uso de la expresión κυρίως λέγεσθαι con referencia a expresiones, véase Bonitz (1870) 416a56-b29. Esta indicación no es, por lo tanto, incompatible con la referencia al carácter básico de la prioridad ontológica en *Met.* V 11. Véase arriba Capítulo I, p. 30.

16. Paradójicamente, lo que aquí cuenta como un aspecto positivo en la lectura de Asclepio, Besarión y la Aldina es lo mismo que lleva a Ross, que sigue la incorrecta identificación de Ps.-Alejandro de la prioridad temporal con el criterio de separabilidad en 2), a criticar dicha lectura, por no solucionar el problema planteado por el pasaje. Con referencia a las enmiendas de Asclepio, Besarión y la Aldina del lema καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ de 1028a33, por medio del agregado de φύσει, explica Ross (1924), II p. 160 *ad loc.*: “are no doubt corrections designed to meet this difficulty and do not mend matters, *since they leave χρόνῳ unexplained* ” (las cursivas son mías). Pero es una cuestión de interpretación decidir si el precio de dejar inexplicada la prioridad temporal es mayor o menor que el de identificarla con el criterio de separabilidad y tener que asumir así los diversos problemas de índole sistemática que se derivan de tal identificación. A diferencia de Ross, pienso que el precio es razonable y debe pagarse en favor de una mejor solución de contenido. Lo mismo parecen suponer Asclepio, Besarión y la Aldina.

4. El problema sistemático

Paso ahora a discutir el aspecto central desde el punto de vista sistemático: supuesto que no hay en el texto de VII 1 una explicación específica de la prioridad temporal, ¿resulta plausible todavía atribuir prioridad temporal a la sustancia respecto de las demás categorías? Y, en tal caso, ¿qué sentido ha de otorgarse a dicha prioridad temporal? Comenzaré por exponer brevemente las dificultades de contenido que presenta la cuestión de la prioridad temporal de la sustancia como tal.

Una primera dificultad está referida a la relación existente entre la prioridad temporal de la sustancia y el criterio de separabilidad, como criterio básico que gobierna la atribución de prioridad ontológica. Como se vio, la interpretación que remonta a Ps.-Alejandro identifica ambos, al menos, para el caso específico del texto de VII 1. Esta simple identificación de la prioridad temporal y la prioridad ontológica, definida en términos del criterio de separabilidad, es, sin embargo, insostenible, a la luz del empleo aristotélico del concepto de prioridad. No hay, de hecho, ningún otro pasaje dentro del *corpus* en el que Ar. refiera, sin más aclaración, el criterio de separabilidad a la prioridad temporal. Por el contrario, dicho criterio aparece siempre referido, de uno u otro modo, a la prioridad ontológica o natural, a la cual Ar. denomina πρῶτον/πρότερον οὐσίᾳ o bien φύσει o incluso, en alguna ocasión, τῷ εἶναι, pero no χρόνῳ[17]. Esta situación tiene, en principio, tan sólo un alcance terminológico y metodológico, pero no puede ser pasada simplemente por alto.

Tampoco resultan suficientes para salvar la dificultad los expedientes de invocar una simplificación de las cosas de parte de Ar. o una supuesta excepcionalidad del texto de VII 1, que eximiría de la confrontación con otros pasajes relevantes y con las características habituales del empleo aristotélico de la noción de prioridad[18].

17. Cf. p. ej. *Fís.* VII 9, 265a22-27; *Met.* IX 8, 1050b6-14 y, especialmente, *Met.* V 11, 1019a1-11, donde se define la prioridad denominada κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν. La expresión πρότερον τῷ εἶναι se lee en *Met.* VII 10, 1034b31 y XIII 2, 1077b13.

18. Siguiendo a Schwegler (1847-48) IV, p. 38, Bonitz (1849), p. 296 explica la referencia a una prioridad χρόνῳ en *Met.* VII 1 como resultado de un desplazamiento de significado, en virtud del cual se llamaría prioridad temporal a lo que sería, en rigor, una prioridad esencial u ontológica: "sed quoniam in generatione sine quo aliud esse nequit, id tempore prius esse solet, facile temporis nomen etiam ad distinguendam essentiae dignitatem deflectitur". Tugendhat (1958), p. 58 y Brague (1982), p. 150 apelan a la supuesta excepcionalidad del uso del lenguaje en el pasaje con el fin de hacer lugar a sus respectivas interpretaciones, que, por otra parte, difieren fuertemente entre sí. La

Por el contrario, un examen del uso concreto del concepto de prioridad muestra que el criterio de separabalidad, conectado con la prioridad ontológica, nunca es identificado o confundido, sin más, con los criterios que gobiernan la atribución de otras posibles formas de prioridad. Más bien ocurre que Ar. apela frecuentemente a otras formas de prioridad en calidad de criterios de reconocimiento o signos indicadores de la prioridad ontológica, y las pone así en estrecha conexión con ésta, pero sin confundirlas. Esto vale no sólo para el caso de la prioridad temporal, sino también para otras formas de prioridad de frecuente empleo en los textos, tales como la prioridad en la generación y, sobre todo, la prioridad lógica[19].

Estos rasgos característicos del empleo de la noción de prioridad están en conexión con la posición adoptada expresamente por Ar. en su tratamiento de los diferentes significados de ‘primero’/‘anterior’. Ar. no concibe la multiplicidad de significados de prioridad en términos de un modelo de homonimia pura o accidental, sino que enfatiza, como vimos, la centralidad de la prioridad ontológica, a la cual remiten, de uno u otro modo, las restantes formas de prioridad, por lo menos, aquellas más relevantes desde el punto de vista del uso filosófico del concepto de prioridad, tales como la prioridad lógica, la gnoseológica y la temporal, mencionadas en el argumento de VII 1. Desde el punto de vista lógico, esto sugiere que Ar. piensa la multiplicidad de significados de prioridad en términos de un modelo de unidad πρὸς ἕν, cuyo centro de referencia está dado, precisamente, por la prioridad ontológica[20].

interpretación de Tugendhat, con todo, contiene elementos que la aproximan a la que se defiende aquí. Más recientemente, Schmitz (1985), p. 38 ss. ha adoptado una solución radical en esta línea: partiendo de la identificación de la prioridad ontológica con la temporal en VII 1, y considerando esta identificación como incomprensible, Schmitz concluye en la necesidad de atetizar todo el pasaje 1028a31-b2, el cual, además, no aportaría nada a la marcha de la argumentación e interrumpiría la línea de pensamiento desarrollada hasta allí. Esta posición es, a mi juicio, la menos aceptable de todas, pues no sólo se basa en una incorrecta lectura del texto, sino que desconoce incluso la importancia del pasaje para el objetivo de la argumentación desarrollada en VII 1.

19. Es frecuente que Ar. apele al procedimiento de atribuir a una determinada cosa determinadas formas derivativas de prioridad para poner indirectamente de manifiesto o bien para ratificar el hecho de que dicha cosa posee también la forma fundamental o básica de prioridad, que es la prioridad ontológica. En tal caso, las formas derivativas de prioridad se emplean como signos indicadores o criterios de reconocimiento de la prioridad ontológica. Las formas derivativas de prioridad a las que con mayor frecuencia se apela de este modo son, precisamente, la prioridad lógica y la prioridad temporal. Cf. p. ej. *Met.* IX 8, 1049b10-12; *Fís.* VIII 7, 260a26-261a27; VIII 9, 265a22-27; *PA* II 1, 646a25-35. Véase también arriba Capítulo I, p. 47 ss.

20. También Cleary (1988), p. 65 s. defiende la existencia de un modelo unidad πρὸς ἕν entre los diferentes significados de prioridad, y llama acertadamente la atención sobre la fórmula πολλα-

Esta elaborada concepción, que implica una estrecha relación entre las diversas formas derivativas de prioridad y la prioridad ontológica, impide, al mismo tiempo, identificar simplemente aquéllas con ésta. Respecto del caso del argumento de VII 1, esto basta para hacer implausible la interpretación que postula una identificación *ad hoc* de la prioridad ontológica y la prioridad temporal. La posición de Ar. es demasiado elaborada como para dar lugar a una solución tan sencilla.

En este punto, el caso de la prioridad temporal no es diferente del de otras formas derivativas de prioridad, relevantes desde el punto de vista filosófico, tales como la prioridad lógica, por ejemplo. Como la prioridad lógica, también la prioridad temporal está, para Ar., estrechamente relacionada con la prioridad ontológica, pero no se confunde con ella.

Un breve pasaje de *Met.* VII 13, 1038b23-29 provee apoyo adicional a esta interpretación, y muestra claramente que también en su tratamiento de la sustancia sensible en *Met.* VII Ar. tiene presentes las complejas relaciones que vinculan los diferentes significados derivativos de prioridad con la prioridad ontológica, definida en términos del criterio de separabilidad. En el marco de una serie de argumentos contra las Ideas platónicas, explica allí Ar.:

"Además, es imposible y absurdo que, en caso de componerse a partir de determinadas cosas, el 'esto' y la sustancia (τὸ τόδε καὶ οὐσίαν) no se compongan a partir de sustancias o bien del 'esto determinado' (ἐκ τοῦ τόδε τι), sino a partir de una cualidad (ἐκ ποιοῦ), pues <en tal caso> algo que no es sustancia, esto es, la cualidad será anterior (πρότερον) a la sustancia y el 'esto', lo cual es imposible. En efecto, no es posible que las propiedades (τὰ πάθη) sean anteriores a la sustancia ni en la definición (λόγῳ) ni en el tiempo (χρόνῳ) ni en la generación (γενέσει), ya que <en tal caso> serán también separables (χωριστά)." (1038b23-29; traducción mía.)

Como muestran las líneas finales del texto (1038b26-29), Ar. tiene aquí presentes las indicaciones formuladas en *Met.* V 11 con ocasión de la distinción de significados de prioridad, pues considera que las formas derivadas de prioridad –en este caso, la prioridad en la definición, la prioridad en el tiempo y la prioridad en la generación– implican o remiten *todas ellas* a la prioridad ontológica, definida en términos del criterio de separa-

χῶς λέγεται τὸ πρῶτον en *Met.* VII 1, 1028a31 s., que es análoga a la empleada para introducir casos típicos de homónimos πρὸς ἕν tales como 'ser' y 'uno'.

bilidad[21]. Por lo mismo, no parece haber serias dudas de que Ar. no consideraría el criterio de separabilidad como un criterio apropiado para caracterizar *específicamente* a alguna de esas formas derivadas de prioridad, por oposición a las otras. Este criterio no permite, por tanto, caracterizar *específicamente* la prioridad temporal y oponerla así a la prioridad lógica (y la gnoseológica), como presupone la interpretación tradicional del pasaje de VII 1, 1028a32-b2. En el caso concreto de *Met.* VII 1, esto presta importante apoyo adicional a la posición que afirma que la referencia al criterio de separabilidad introducida en el punto 2) remite a la prioridad ontológica, y no a la prioridad temporal.

Una segunda e importante dificultad concierne a la significación de la prioridad temporal como tal. En *Cat.* 12 y *Met.* V 11 Ar. proporciona dos caracterizaciones expresas de la prioridad temporal, que, sin ser idénticas, resultan compatibles y, en cierto modo, complementarias. En *Cat.* 12, 14a27-29 se define como ‘primero’ o ‘anterior’ en el tiempo a aquello que es ‘más anciano’ o ‘más viejo’, es decir, a aquella entre dos o más cosas que ha existido por más tiempo. En *Met.* V 11, 1018b14-19 la perspectiva de consideración resulta, en principio, más amplia, pues se introduce un concepto de anterioridad temporal aplicable tanto al pasado como al futuro, aunque con significaciones opuestas en uno y otro caso: con referencia al pasado es temporalmente ‘anterior’ lo que está más alejado del ‘ahora’ presente, mientras que con referencia al futuro es ‘anterior’ lo que está más próximo al ‘ahora’ presente. Más allá de las diferencias de acentuación y perspectiva, en lo esencial parecería tratarse en ambos casos de la misma noción de prioridad temporal, a saber, una noción inmediata e intuitiva de mera *anterioridad cronológica*.

Como los comentadores han advertido ya desde la antigüedad, el problema surge cuando se intenta aplicar esta noción de anterioridad cronológica para dar cuenta de la prioridad temporal atribuida en *Met.* VII 1 a la sustancia respecto de las categorías de accidente, pues ello conduce necesariamente a aceptar la consecuencia de que, al menos, algunas sustancias existen (o existieron) *antes* que la totalidad de sus accidentes y, por lo tanto, *sin* ningún accidente, aunque más no sea de modo transitorio. Pero, como ya Ps.-Alejandro señala expresamente en su comentario al pasaje de VII 1, esta suposición es completamente extraña al pensamiento de Ar., pues no hay, de hecho, entre las sustancias sensibles, que son compuestas

21. Respecto del caso de la prioridad temporal, sin embargo, véase las precisiones abajo p. 203 ss. y esp. p. 205 nota 27.

de forma y materia y están sujetas al devenir, ninguna que exista en algún momento privada de todo tipo de accidentes[22]. Desde el punto de vista del contenido, aquí reside, por lo demás, la razón principal por la cual se intenta generalmente despojar de toda significación temporal a la prioridad χρόνῳ, y se prefiere identificarla simplemente con la prioridad ontológica expresada por el criterio de separabilidad[23]. Sin embargo, esto no resulta aceptable a la luz de los textos y de las características del empleo de la noción de prioridad por parte de Ar. Una interpretación adecuada, por el contrario, debería permitir explicar cómo puede hablarse de una prioridad temporal de la sustancia respecto de las restantes categorías, sin privar a dicha forma de prioridad de su genuina significación temporal y, a la vez, sin tener que admitir que determinadas sustancias sensibles existen o han existido privadas de todo tipo de accidentes. Tal interpretación debe satisfacer, además, otros dos requerimientos: debe evitar la simple asimilación de la prioridad temporal a la prioridad ontológica y, a la vez, debe preservar y, en lo posible, fundamentar la estrecha conexión existente entre ambas.

22. Tomás de Aquino, *In Met.* 1257, 317b –citado por Reale (1993) III, p. 316 s. *ad loc.*– intenta salvar la dificultad apelando, al parecer, a una referencia a la sustancia divina: según esto, habría al menos una sustancia (o un tipo de sustancias) que existiría sin accidente alguno. Pero es muy difícil que pueda ser ésta la intención de Ar. en *Met.* VII 1, donde el tema es, como en todo el libro VII, la sustancia sensible. Con todo, en caso de ser aceptada la interpretación de Tomás, aún restaría por aclarar en qué sentido podría hablarse de prioridad *temporal* respecto de una sustancia que, como la divina, está *fuera* del tiempo y, por tanto, no existe en rigor *antes* que los accidentes, que tampoco posee, sino simplemente *sin* ellos. El sólo hecho de que Ar. introduzca en VII 1 una prioridad temporal de la sustancia respecto de las categorías accidentales muestra ya suficientemente que no tiene en vista la sustancia divina, sino la sensible, que es la única respecto de la cual la distinción categorial sustancia-accidentes puede ser aplicada de modo significativo.

23. De este modo, con variantes, Bonitz (1849), p. 296; Ross (1924) II, p. 160 s.; Reale (1993) III, p. 317 *ad loc.*; Leszl (1970), p. 429; Dumoulin (1986), p. 196. También Owens (1978), p. 320 sigue esta línea de interpretación, pero se pregunta: "Why should this type of priority be expressed in terms of separateness? Aristotle gives no reason". Patzig (1979), p. 43 señala la ausencia de una justificación convincente para la prioridad temporal en el texto, y propone interpretarla en el sentido de que "we must *first* state what something is, *before* we can say how it is" (cursivas mías). Este tipo de explicación, sin embargo, correspondería al tipo de prioridad que Ar. denomina 'en el conocimiento' o, tal vez, a la prioridad 'según el orden' definida en *Cat.* 12, 14a35-b3, pero no a una prioridad estrictamente temporal. Frede-Patzig (1988) II, p. 19 ss. tampoco aportan nuevos elementos en este punto.

5. EL SENTIDO DE LA PRIORIDAD TEMPORAL DE LA SUSTANCIA

El concepto intuitivo de prioridad temporal como mera anterioridad cronológica no resulta adecuado para traducir a términos temporales la relación de prioridad y dependencia existente entre la sustancia y las categorías de accidente. Se trata de un concepto que queda limitado en su alcance al plano de la mera *sucesión* temporal. Pero desde el punto de vista de la sucesión temporal no es posible establecer una precedencia de la sustancia respecto de la totalidad de sus determinaciones accidentales. El resultado es que, si nos atuviéramos exclusivamente al concepto intuitivo de prioridad temporal como mera anterioridad cronológica y, con ello, exclusivamente al plano de las relaciones temporales de sucesión al que dicho concepto queda referido, entonces la sustancia y las categorías accidentales se nos aparecerían más bien como *simultáneas*. Dicho de otro modo: el orden de la mera sucesión temporal no provee los medios necesarios para una adecuada interpretación en términos temporales de la relación de prioridad ontológica establecida entre la sustancia y las categorías accidentales, por recurso al criterio de separabilidad[24].

Hay todavía una segunda razón de fondo para la insuficiencia del concepto intuitivo de prioridad temporal: la mera noción de anterioridad cronológica, incluso allí donde resulta aplicable, no traduce a términos temporales todas las notas y conexiones contenidas en el concepto de prioridad ontológica, sino que deja de lado uno de sus aspectos fundamentales. Como se vio (cf. arriba nota 2), el criterio de separabilidad definitorio de la prioridad natural u ontológica establece que, entre dos cosas A y B, A es 'separable de' B en el sentido relevante, es decir, 'ontológicamente anterior a' B, si y sólo si 1) A puede existir sin B, y 2) B no puede existir sin

24. Dado que no hay un tiempo en que una sustancia sensible cualquiera exista sin ningún accidente, sino que en todo momento de su existencia temporal la sustancia sensible existe conjuntamente con algunos de sus atributos, los atributos y la sustancia se nos aparecerían, ateniéndonos exclusivamente al orden de la sucesión temporal, como *temporalmente simultáneos*, en el sentido indicado en *Cat.* 13, 14b24-26. A su vez, y ateniéndonos siempre exclusivamente al orden de la sucesión temporal, esto tendría como consecuencia el encubrimiento de la prioridad ontológica de la sustancia, en el sentido de que, dentro del orden de la sucesión, no tendríamos ocasión para dar una interpretación adecuada o bien para ejemplificar la *separabilidad* de la sustancia respecto de sus accidentes: en todo instante de la sucesión tendríamos, más bien, la coexistencia de la sustancia con algunos de sus accidentes, y ello, en principio, bajo la forma de hechos no analizables en términos de la oposición 'objeto'-'determinación' (véase abajo nota 26). Bajo estas condiciones, sustancia y accidentes se nos aparecerían más bien como *ontológicamente simultáneos*, en el sentido indicado en *Cat.* 13, 14b27-32.

A. Los requerimientos 1) y 2) son ambos condiciones necesarias para la existencia de una relación de prioridad ontológica, y sólo su conjunción expresa las condiciones necesarias y suficientes para la existencia de dicha relación de prioridad. Ahora bien, el concepto intuitivo de prioridad temporal como mera anterioridad cronológica sólo permite traducir a términos temporales el requerimiento 1), pero no expresa ni implica en ningún sentido obvio el requerimiento 2). Así, por ejemplo, cuando decimos cosas tales como 'llovió *antes* de que anocheciera', estamos expresando en términos de precedencia temporal la independencia del hecho de la lluvia respecto de la caída del sol. Pero nadie supondría, de no mediar otro tipo de aclaración, que estamos, a la vez, queriendo indicar la dependencia del ocaso respecto del hecho de la lluvia, como sería el caso si estuviéramos afirmando que el sol ha caído *porque* llovió o bien que *nunca* anochece *si* previamente no ha llovido[25].

Ejemplos de este tipo, tomados del uso cotidiano del lenguaje, muestran que, regularmente, consideramos que se requiere algo más que una mera precedencia en el tiempo, para poder expresar en términos temporales una relación como la que en el plano ontológico establece el criterio de separabilidad. En rigor, la mera anterioridad cronológica sólo provee una condición suficiente para excluir, sobre la base de la consideración del orden de sucesión entre dos o más cosas, la existencia de relaciones de prioridad ontológica *de orden inverso al establecido por la secuencia temporal*. Basta, en efecto, saber que, entre dos cosas A y B, A precede *temporalmente* a B para excluir que B pueda ser *ontológicamente* anterior a A, en el sentido de prioridad ontológica aquí relevante. En tal sentido, la mera anterioridad cronológica sólo puede considerarse una condición negativa o restrictiva, pero en ningún caso una condición positiva, ni suficiente ni necesaria, para la atribución de prioridad ontológica.

25. En *Met.* V 11 Ar. distingue expresamente las relaciones de anterioridad o precedencia involucradas en una mera secuencia temporal, por un lado, y aquellas involucradas en una secuencia que da cuenta de las conexiones entre las diferentes fases de un proceso unitario de cambio, por el otro. El primer tipo de relaciones da cuenta de expresiones como 'la guerra de Troya es anterior a las guerras Médicas' (cf. 1018b15-19). El segundo tipo de relación va involucrado en expresiones como 'el niño es anterior al adulto' o bien 'se es niño antes que adulto' (cf. *Met.* V 11, 1018b19-26). Sólo el primer tipo de anterioridad es denominado κατὰ χρόνον, mientras que el segundo es denominado κατὰ κίνησιν. El segundo tipo de relación de precedencia está gobernado por determinadas conexiones causales, por lo cual supone la irreversibilidad de la secuencia establecida. El primero, en cambio, no presupone, en principio, conexión causal entre los eventos relacionados y, por lo mismo, tampoco irreversibilidad.

Dentro del plano concerniente a las relaciones de mera anterioridad y posterioridad cronológicas, es decir, dentro del plano concerniente al aspecto de pura sucesividad involucrado en el tiempo, no hay ocasión de hallar un conjunto de conexiones y criterios que permitieran expresar en términos temporales la totalidad de las notas comprendidas en la noción aristotélica de prioridad ontológica, tal como ésta es definida por el criterio de separabilidad. Pero esto no quiere decir todavía que haya que renunciar a asignar una significación estrictamente temporal a la prioridad temporal de la sustancia introducida en *Met.* VII 1, ya que el plano de la mera sucesión no provee la única perspectiva desde la cual podemos representarnos relaciones temporales. Junto a las relaciones de sucesividad entre lo cronológicamente anterior y posterior, en la representación inmediata del tiempo entra también –y probablemente de un modo igualmente originario– la oposición entre aquello que, como anterior y posterior en el tiempo, constituye su aspecto de *sucesividad*, por un lado, y aquello que, no pudiendo considerarse ya como un momento más dentro de la serie sucesiva, debe representarse como exterior a ésta y aporta, así, el marco de *permanencia* que acompaña como tal a la sucesión temporal, por el otro. Así, por ejemplo, cuando nos representamos un objeto, digamos un trozo de hierro puesto al fuego, como coexistente con todos y cada uno de los estados comprendidos en una serie sucesiva, y decimos 'el hierro experimentó varios cambios en su coloración', entonces no atendemos solamente a la serie sucesivamente ordenada de los eventos, procesos y estados vinculados con el objeto. En este tipo de caso ponemos a la vez en juego, de modo más o menos explícito, también la oposición entre esa serie sucesiva de eventos, procesos y estados, considerada como un todo, y aquello que como tal queda fuera de dicha serie sucesiva, el objeto mismo, en calidad de sustrato permanente, al que todos y cada uno de los momentos comprendidos en la serie sucesiva quedan referidos. En este caso, no se trata ya de una mera oposición, por así decir, entre lo anterior y lo posterior *dentro* de la sucesión temporal, sino de la oposición entre dos modos de la temporalidad misma, a saber, la sucesión y la permanencia.

A diferencia de lo que ocurre con las relaciones de mera sucesividad, en el ámbito de la oposición temporal sucesión-permanencia resulta, efectivamente, posible hallar un conjunto de relaciones que permiten dar una adecuada interpretación temporal de las notas comprendidas en el criterio de separabilidad, definitorio de la prioridad ontológica. Desde el punto de vista de la oposición entre lo sucesivo y lo permanente se abre una perspectiva que hace posible la referencia común de múltiples eventos, pro-

cesos o estados a la unidad de un objeto. Así, tales eventos, procesos y estados pueden concebirse como diferentes de las cosas a las que quedan en cada caso referidos y, a la vez, como vinculados a ellas, precisamente, en calidad de estados o fases de su existencia temporal. Dicho de otro modo: el orden de meras relaciones de sucesividad es, por sí solo, todavía indiferente respecto de la distinción general entre un objeto y sus determinaciones. Si uno se atiene exclusiva y consecuentemente a dicho orden de sucesividad, terminará necesariamente por nivelar tal distinción entre el objeto y sus propiedades. Para hacer representable en términos temporales la distinción categorial básica entre el objeto y sus determinaciones, se requiere la referencia de la sucesión dada en un fenómeno a lo permanente que hay en él[26]. Cuando decimos, siguiendo con el ejemplo del hierro puesto al fuego, 'el hierro está ahora rojo... ahora amarillo... ahora blanco', no sólo estamos poniendo de manifiesto el carácter temporalmente sucesivo de las diferentes tonalidades que aparecen en el hierro y desaparecen de él, sino que, a la vez, estamos haciendo referencia también a la unidad e identidad del objeto, a través de la serie sucesiva de sus determinaciones cambiantes. De este modo, nos estamos representando en el orden del tiempo una articulación análoga a aquella que, sin referencia temporal alguna todavía, el criterio de separabilidad establece en el plano ontológico.

Desde el punto de vista de la oposición entre lo permanente y lo sucesivo en los fenómenos de tipo procesual, se exhibe la autonomía o independencia de aquello que permanece, a través de la multiplicidad de los diferentes aspectos que constituyen las fases de su existencia temporal, los cuales carecen de subsistencia propia con independencia del objeto mismo en que se aparecen. Desde el punto de vista de la oposición sucesión-per-

26. Esto implica que un mundo privado por completo de objetos permanentes no podría ser representado más que como una serie fija y estática –es decir, privada de procesos, aunque no necesariamente de cambio no procesual– de eventos atómicos, relacionados entre sí o bien sólo por su posición relativa dentro de la secuencia temporal, o bien también por algún tipo de nexo lógico o causal que habría que especificar. Este tipo de diseño ontológico no careció de defensores en épocas muy cercanas a Ar., y parece corresponder en líneas generales a la posición de Diodoro Crono (cf. Sexto Empírico, *Adv. Math.* IX 363). Para este punto, véase Sorabji (1983), p. 17 s., 345 ss., 369 ss.; Vuillemin (1984), p. 70 ss.; White (1985), p. 73 ss. Como se sabe, Ar. critica fuertemente la versión temprana de la doctrina megárica en *Met.* IX 3 y, obviamente, encontraría inaceptable un modelo ontológico como el descripto, precisamente por cuanto suprime todo movimiento o cambio de tipo procesual. Nuestro mundo circundante es un mundo de *procesos* temporalmente extendidos, los cuales presuponen precisamente la *continuidad* y *objetos permanentes* a través de la sucesión temporal. Sólo por referencia a un mundo así concebido puede la distinción categorial sustancia-accidentes adquirir, mas allá de su significación lógica, también significación *real*.

manencia, se exhibe así la presencia en un mismo y único fenómeno temporal de algo que constituye su aspecto básico y fundante, por un lado, y algo que es sólo transitorio y se aparece sobre la base de aquello, por el otro.

Si esta forma de enfocar el problema es correcta, la prioridad temporal de la sustancia introducida en *Met.* VII 1 puede entenderse, entonces, en términos de la oposición sucesión-permanencia. Más concretamente: así entendida, la prioridad temporal de la sustancia no quiere significar que ésta *preceda* temporalmente a sus determinaciones accidentales, por más que esto sea cierto respecto de muchas de las propiedades que un objeto sustancial posee. La prioridad temporal refiere, más bien, al hecho de que la sustancia *permanece* a través de la serie sucesiva de sus determinaciones y, con ello, *funda* la posibilidad misma de dicha sucesión. En cambio, las determinaciones accidentales sólo pueden ser concebidas en términos temporales como partes de la sucesión misma, y corresponden, así, a las diferentes fases de la existencia temporal del objeto sustancial del caso[27].

27. Paradójicamente, esta interpretación permite advertir retrospectivamente una dificultad contenida en el texto de *Met.* VII 13, 1038b23-29, donde Ar. afirma que la prioridad temporal –así como la prioridad lógica y la prioridad en la generación– *implica de suyo* la separabilidad, pues, como vimos, la mera anterioridad cronológica es sólo condición restrictiva –y no positiva– de la prioridad ontológica, entendida en términos del criterio de separabilidad. Aquí se presentan, al parecer, dos posibles interpretaciones, a saber: o bien 1) la noción de 'separabilidad' en VII 13 no está tomada en el sentido técnico fuerte que alude a la noción de prioridad ontológica, sino que remite aquí sólo a la capacidad de una cosa A de existir sin otra B, sin implicar que B, a su vez, no pueda existir sin A (véase arriba nota 8); o bien 2) el concepto de prioridad temporal está entendido en el sentido de la interpretación aquí propuesta, es decir, como la prioridad de lo permanente frente a lo transitorio y sucesivo, ya que este concepto de prioridad traduce efectivamente a términos temporales las notas contenidas en la noción de prioridad ontológica expresada por el criterio de separabilidad. Esto último parece convenir al alcance del argumento en VII 13, pues el punto de Ar. es allí que, en caso de atribuirse prioridad temporal, lógica o en la generación a aquello de lo cual hipotéticamente estaría compuesta la sustancia (*vgr.* la cualidad), entonces eso mismo sería, por así decir, más sustancial que la sustancia misma, y tendría también prioridad ontológica respecto de ella. Así leído, el pasaje de VII 13 proveería una confirmación indirecta adicional a la interpretación aquí propuesta del significado de la prioridad temporal en VII 1. Con todo, la posibilidad de interpretación 1) queda en pie y no puede ser, sin más, excluida.

6. La oposición sucesión-permanencia según Ps.-Alejandro y según Aristóteles

El argumento que he ofrecido en la sección anterior es de tipo constructivo, aunque parte de algunas indicaciones contenidas en textos aristotélicos. La pregunta es si la línea de razonamiento desarrollada puede o no vincularse de modo más directo con Ar. mismo. Para ello, obviamente, no es necesario ir tan lejos en la interpretación como para atribuirle a Ar. un conocimiento expreso de todas las conexiones expuestas, que le hubiera permitido diagnosticar y solucionar el problema exactamente en el modo sugerido. Basta, por el contrario, con hacer plausible la línea de argumentación desarrollada, mostrando que resulta congruente con elementos efectivamente presentes en los textos de Ar., y que, a través de una adecuada reconstrucción, permite echar más luz sobre determinados aspectos de la peculiar concepción de la sustancia que Ar. expresamente formula y defiende.

Volvamos, por un momento, al comentario de Ps.-Alejandro al pasaje relevante de *Met.* VII 1, citado al comienzo. Identificándola con el criterio de separabilidad, Ps.-Alejandro explica la prioridad temporal en los siguientes términos: si bien la sustancia, es decir, una sustancia sensible cualquiera, no existe jamás 'separada de' o 'sin' (χωρίς) accidentes, sin embargo, en la medida en que a través de la sucesión temporal ('ayer', 'hoy', 'mañana') dichos accidentes 'se separan' (χωρίζονται) del objeto sustancial del caso, puede decirse que éste posee una cierta prioridad temporal respecto de aquéllos. Esta explicación intenta extraer un significado temporal del adjetivo 'separable' atribuido a la sustancia en el punto 2) del texto de *Met.* VII 1, 1028a32-b2, pero sin recurrir al concepto intuitivo de prioridad temporal como mera anterioridad cronológica. Para ello, sin embargo, Ps.-Alejandro debe hacer un uso peculiar de la noción de separación, que comporta un claro desplazamiento de significado: la noción de separación, entendida ahora en sentido verbal y activo, queda referida no a la sustancia, sino, más bien, a las determinaciones accidentales, en tanto éstas, a través de la sucesión temporal, *se separan* de aquélla. Este uso de la noción de separación, asociado a la introducción de los adverbios temporales 'ayer', 'hoy' y 'mañana', implica un sutil, pero claro desplazamiento de la perspectiva de consideración, desde el orden de la mera sucesión temporal hacia la oposición sucesión-permanencia: la sustancia queda excluida tácitamente del orden de la sucesión, que corresponde, más

bien, a la secuencia de determinaciones accidentales cambiantes, y vinculada al orden de la permanencia. Tal vinculación de la sustancia al orden de la permanencia aparece, a su vez, como la justificación de su prioridad temporal.

Sin tematizar explícitamente las conexiones aquí subyacentes, Ps.-Alejandro se ve llevado así, de modo muy natural, a una explicación de la prioridad temporal de la sustancia en términos de la oposición sucesión-permanencia, por el hecho de haber advertido la inaplicabilidad al caso de la relación sustancia-accidentes del concepto intuitivo de prioridad temporal como mera anterioridad cronológica[28]. Es, sin duda, parte de un curioso destino de la interpretación de Ps.-Alejandro el hecho de que esta, en mi opinión, correcta y penetrante intuición de las conexiones de fondo vinculadas con la atribución de prioridad temporal a la sustancia haya quedado relegada al trasfondo, mientras que la errónea identificación de la prioridad temporal con el criterio de separabilidad, que le prestaba sustento, se haya vuelto prácticamente canónica en la posterior historia de la interpretación del pasaje.

Sin embargo, resulta manifiesto que una interpretación en esta línea tiene las mejores perspectivas de poder ser conectada armónicamente con la concepción aristotélica de las categorías y, en particular, de la sustancia, pues apunta a un aspecto que, como la oposición sucesión-permanencia, juega de hecho un papel importante en el modo en que Ar. presenta la distinción categorial entre la sustancia y los accidentes, en diferentes contextos de su obra. Así, por ejemplo, ya en el tratamiento formal de la categoría de sustancia en *Cat.* 5 Ar. señala como un característica distintiva de la sustancia por oposición a las demás categorías –característica que incluso sería la más propia o específica de la sustancia (μάλιστα ἴδιον τῆς οὐσίας)– su capacidad de recibir determinaciones contrarias (δεκτικὸν τῶν ἐναντίων), manteniendo su identidad e individualidad (ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὄν) a través del cambio y la sucesión de dichas determinaciones (cf. 4a10-b19). Como Ar. explica, esta característica de la sustancia se funda en su capacidad de ser *sujeto real* de cambio: sólo lo que puede por sí mismo experimentar cambio, en el sentido de devenir ello mismo otra cosa, sin perder su propia identidad en el proceso, puede recibir determinaciones contrarias de este modo, esto es, en virtud de su propio cambio, y

28. Intérpretes modernos como Tugendhat (1958), p. 46 y Hartman (1977), p. 15 s., 34 s. apuntan tendencialmente en la misma dirección, a pesar de confundir, en mayor o menor medida, la prioridad temporal con la prioridad ontológica.

no accidentalmente, es decir, en virtud del cambio de alguna otra cosa (cf. 4a22-b10)[29]. Ar. no piensa la distinción categorial sustancia-accidentes meramente en términos de la oposición *lógica* entre el sujeto y el predicado del enunciado, sino también –y, al menos, con la misma originalidad– en términos de la oposición *real* entre el sustrato permanente y las determinaciones sucesivas en el cambio de tipo procesual.

Esta posición es expresamente desarrollada en el famoso análisis de los principios del cambio en *Fís.* I 7, por medio de la tríada de principios 'sustrato'-'forma'-'privación'. Uno de los objetivos fundamentales de este análisis consiste precisamente en mostrar la necesidad de reconocer en todo cambio (procesual), junto a la multiplicidad de las determinaciones que proveen las fases sucesivas del proceso, la presencia de un sustrato permanente (ὑποκείμενον) a lo largo de dicho proceso: dicho sustrato permanente es algo individual y determinado (τόδε τι), y garantiza, como tal, la unidad del proceso como un todo (cf. 190b23-26). Todo devenir o cambio de tipo procesual involucra, según esto, una duplicidad de aspectos de dualidad formal o específica (εἴδει δύο), por un lado, y de unidad real o numérica (ἀριθμῷ ἕν), por el otro, que corresponden a la serie sucesiva de determinaciones y al sustrato permanente del cambio, respectivamente[30]. En consecuencia, el cambio procesual sólo es posible en referencia a aquello que, desde el punto de vista categorial, puede considerarse también 'compuesto' (συγκεῖται), en un peculiar sentido del término, más concretamente: en el sentido en que una totalidad compleja del tipo 'hombre culto' –que, desde el punto de vista categorial, constituye una unidad accidental de sustancia + accidente– se compone de los elementos 'hombre' y 'culto', en cuanto es posible reducirla analíticamente a dichos elementos (cf. 190b20-23). Es importante advertir que no se trata aquí de una composición en el sentido físico habitual de combinación de diferentes cosas o elementos materiales, sino que se alude a un sentido preciso de

29. Ar. contrasta aquí el caso de la sustancia con el de cosas como la proposición o la opinión, que sólo pueden recibir determinados contrarios de modo accidental, es decir, en virtud del cambio de otra cosa con la que mantienen una determinada relación. Así, por ejemplo, la proposición (temporalmente indefinida) 'X está sentado' puede ser en un momento verdadera y en otro falsa, en la medida en que se refiere a un objeto o hecho contingente que, como tal, puede experimentar cambio por sí mismo. Pero la proposición misma no es capaz de cambio alguno. Su capacidad de recibir valores de verdad contrarios está en dependencia de la capacidad de cambio del objeto al que refiere. Cf. 4a34-b1.

30. Para el contraste ἓν ἀριθμῷ - δύο εἴδει/λόγῳ, que juega un importante papel en el tratamiento aristotélico del cambio, véase p. ej. *Fís.* VIII 8, 262a21; *GC* I 5, 320b14; I 8, 326b6; *DA* III 2, 427a2, 5. Véase también Dumont (1986), p. 35 y nota 23.

composición, que se sitúa en el plano del análisis lógico-categorial, en cuanto apunta a distinguir *en uno y el mismo objeto* el aspecto sustancial y el aspecto accidental, los cuales se corresponden, respectivamente, con el aspecto de permanencia y el aspecto de sucesividad involucrados en el cambio[31]. Este análisis de los principios del cambio en *Fís*. I 7 vincula, pues, expresamente la distinción categorial sustancia-accidentes con los momentos estructurales constitutivos de los objetos sometidos a procesos de cambio, lo que equivale a decir que vincula dicha distinción categorial con la oposición entre los modos temporales de la permanencia y la sucesión[32].

Estas conexiones proveen, en mi opinión, un *background* suficiente para hacer comprensible el punto de partida de la interpretación de Ps.-Alejandro. Pero, además, proveen también un encuadre sistemático que permite justificar razonablemente la atribución de prioridad temporal a la sustancia en *Met.* VII 1, y dar cuenta de su significado en términos estrictamente temporales.

7. La primacía de la permanencia como modo del tiempo

Un último punto concierne al significado atribuido aquí a la prioridad temporal. Es indudable que la interpretación de la prioridad temporal de

31. Como se sabe, en el análisis de *Fís.* I 7 Ar. se orienta básicamente a partir de ejemplos del tipo 'el hombre inculto deviene culto' y similares. Dejo de lado aquí la posterior transposición de este esquema explicativo al caso del cambio sustancial (cf. 190a31-b10).

32. Un paso ulterior en esta misma dirección está dado por el tratamiento de la aporía acerca de la identidad y alteridad del 'ahora' en el tratado del tiempo de *Fís.* IV 10-14. La aporía, que remite al problema de la dualidad de aspectos 'identidad'-'alteridad'/'permanencia'-'sucesión' indolucrada en la representación del tiempo mismo, es planteada en IV 10, 218a8-30 y respondida en IV 11, 219b12-33. La solución de Ar. es altamente elaborada y no puede ser analizada aquí. Basta decir que se basa fundamentalmente en un traslado al ámbito del tiempo y, más concretamente, al 'ahora', de la misma dualidad de aspectos establecida antes para el objeto capaz de movimiento procesual. Este traslado se funda en la tesis de que el 'ahora' sigue (ἀκολουθεῖν) al móvil, tesis que, a su vez, constituye una especificación del principio –fundamental para el diseño de la teoría aristotélica del tiempo– según el cual el tiempo sigue en sus propiedades al movimiento y éste, a su vez, a los objetos sustanciales espacialmente extensos. De este modo, Ar. traspone al ámbito del tiempo mismo la conexión esencial entre la distinción categorial sustancia-accidentes, por un lado, y la distinción de los modos temporales la permanencia y la sucesión, por el otro. Para una discusión más amplia de este punto, véase arriba Capítulo V.

Met. VII 1 como prioridad de lo permanente frente a lo transitorio y sucesivo va más allá de lo que Ar. dice *expresamente* acerca de la prioridad temporal misma, en su tratamiento de los significados del término. En primera instancia, al menos, un significado comparable de prioridad temporal no parece estar expresamente registrado en *Cat.* 12 y *Met.* V 11. Hay que recordar, sin embargo, que esto vale también para otros significados de prioridad, que Ar. efectivamente aplica en muchos contextos, sin haberlos definido en los dos tratamientos expresos del término y, a veces, incluso sin definirlos explícitamente en ninguna otra parte. Sin ir más lejos, por ejemplo, la noción de prioridad lógica introducida en VII 1 –como también en otros contextos– tampoco está expresamente considerada en los tratamientos de *Cat.* 12 y *Met.* V 11, y no puede ser asimilada, sin más, a ninguna de las formas de prioridad que Ar. menciona en dichos textos, algunas de las cuales, sin embargo, están claramente emparentadas con ella. Algo semejante ocurre con la prioridad ontológica, pues hay en Ar. un segundo concepto de prioridad ontológica, caracterizado esta vez en términos teleológicos, que no encuentra correspondencia expresa en el tratamiento formal de la noción de prioridad, y que resulta, además, contrapuesto en su aplicación a la noción habitual de prioridad ontológica, basada en el criterio de separabilidad[33].

No hay razón de fondo entonces para excluir, sin más, que algo parecido pudiera ocurrir también con la noción de prioridad ontológica. Pero, por otra parte, hay casos que muestran que Ar. efectivamente apela a la oposición permanencia-sucesión para establecer relaciones de prioridad caracterizadas en términos temporales, aunque en un sentido no idéntico, sino análogo al requerido por la interpretación de *Met.* VII 1 desarrollada arriba. Buenos ejemplos de este tipo de apelación al criterio de permanencia son, dentro del ámbito de los objetos y procesos del mundo abierto a la experiencia sensible, las diferentes formas de la oposición entre aque-

33. Para el concepto 'teleológico' de prioridad ontológica, según el cual el 'fin' es ontológicamente anterior a aquello ordenado a él, el mejor ejemplo –pero no único– de aplicación está dado por el principio según el cual lo primero en el orden de la γένεσις es lo último en el orden de la οὐσία. Véase p. ej. *PA* II 1, 646a24-b10; *GA* II 6, 742a19-36; *Ret.* II 19, 1392a15-22; *Fís.* VIII 7, 261a13-26; *Met.* I 8, 989a15-18; XIII 2, 1077a26-29. Este concepto teleológico de prioridad ontológica no implica, sino que excluye el definido en términos de separabilidad. Así, por ejemplo, un objeto compuesto de forma y materia, en cuanto fin del proceso de generación que conduce a él, es, en sentido teleológico, ontológicamente 'anterior' a la materia de que se compone, pero, en cambio, no resulta 'separable', en el sentido de que pudiera existir independientemente de ella. En este sentido basado en el criterio de separabilidad, la materia es, por el contrario, ontológicamente anterior al objeto compuesto ella (cf. *PA* II 1, 646a24-b10). Para una discusión de este punto, véase arriba Capítulo I, p. 42 ss.

llo cuya existencia es sólo transitoria o perecedera, por un lado, y aquello que es perdurable e imperecedero, por el otro. En tal sentido, por ejemplo, Ar. considera que la traslación circular es 'primera' entre todas las formas del devenir natural, por ser sólo ella *eterna* e *incorruptible*[34]. Del mismo modo, Ar. distingue entre las sustancias sensibles las *eternas* y las *corruptibles*, y califica a las eternas de 'primeras'[35]. La característica que hace que lo eterno e incorruptible represente un modo prioritario de la existencia temporal reside, precisamente, en su permanencia y perdurabilidad.

La oposición entre lo eterno-incorruptible y lo transitorio-corruptible provee aquí tan sólo un caso paradigmático, que ilustra un tipo peculiar de apelación al criterio de permanencia para el establecimiento de formas temporalmente caracterizadas de prioridad. No es sorprendente, por cierto, que Ar. pueda apelar de este modo al criterio de permanencia, pues el carácter prioritario de la permanencia como modo de la temporalidad parece ser un rasgo básico que se remonta, más allá de la filosofía misma, hasta la representación inmediata de la temporalidad y la existencia temporal en la actitud pre-filosófica[36]. Desde esta perspectiva, tampoco resulta casual, finalmente, que el propio concepto intuitivo de prioridad temporal como mera anterioridad cronológica reciba, en *Cat.* 12, una formulación que de

34. Cf. *Fís.* VIII 7, 260b29-261a12; VIII 8, 265a22-27.

35. Cf. *GC* II 9, 335a29: ἀΐδια καὶ πρῶτα; véase también *Met.* IX 8, 1050b6 ss.; XII 1, 1069a30 ss.; I 9, 991a10; etc. En el mismo sentido parecen hablar pasajes en los que, por medio de una metáfora de procedencia platónica, se explica el carácter cíclico y recurrente de los procesos de generación y corrupción del mundo sublunar como si fuera resultado de un esfuerzo por imitar, a través de la perduración de la especie, la perduración individual de las sustancias incorruptibles del mundo supralunar. Véase *DA* II 4, 415a26-b7; *GC* II 10, 336b25 ss.; *GA* II 1, 731b23-732a1. La misma línea de pensamiento está presente en Platón, *Simposio* 206e-208d.

36. La prioridad de lo permanente y perdurable como modo de la existencia temporal es una representación que parece, en principio, tan ampliamente extendida como la representación INMEdiata del tiempo mismo. Pero Collingwood (1946), p. 22 ha afirmado con razón que la preferencia valorativa por lo estable y duradero es especialmente marcada en el caso de los griegos, según Collingwood, a causa precisamente de la peculiar sensibilidad de éstos frente a lo que hay de perecedero y transitorio en lo temporal. Para la percepción griega de la fugacidad e inestabilidad de las cosas temporales, véase Eggers Lan (1984), p. 34 ss. Como se sabe, Heidegger ha ido tan lejos en este punto como para ver en la noción temporal de 'constante presencia' (*ständige Anwesenheit*) el núcleo significativo de la concepción griega del 'ser' como οὐσία. Véase, p. ej., Heidegger (1953a), p. 154 y (1951), p. 216 s. Es interesante, en este sentido, el hecho de que, en su reconstrucción sistemática del desarrollo de la filosofía precedente, Ar. mismo suele emplear la oposición permanencia-sucesión como hilo conductor para la interpretación del pensamiento de sus predicesores, en particular, de las primeras filosofías de la naturaleza: los primeros filósofos habrían buscado la fuente permanente de la que procede y a la cual retorna todo lo que se genera y corrompe en el devenir natural (cf. p. ej. *Met.* I 3, 983b6-984a16; *Fís.* II 1, 193a8-29; I 9, 189a34-b16; I 4, 187a12-23).

modo indirecto, al menos, deja traslucir todavía la referencia a la permanencia como forma prioritaria de la temporalidad[37].

37. Cf. *Cat.* 12, 14a26-29: “En primer lugar, y principalmente, <‘anterior’ se dice> según el tiempo (κατὰ τὸν χρόνον). De este modo se dice que algo es ‘más anciano’ (πρεσβύτερον) o ‘más viejo’ (παλαιότερον) que otra cosa. En efecto, se dice que <algo> es ‘más anciano’ o ‘más viejo’, por ser mayor el tiempo <durante el cual ha existido>” (traducción mía). En este mismo sentido, Ar. atribuye a los primeros filósofos de la naturaleza haber concebido el principio material como ‘más antiguo’ o ‘más anciano’ que todo lo demás y, por tanto, también como ‘más venerable’ (cf. p. ej. *Met.* I 3, 983b32 s.: τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον).

CAPÍTULO VII

HOMONIMIA, EXPLICACIÓN Y REDUCCIÓN EN LA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES

1. ONTOLOGÍA, HOMONIMIA Y EXPLICACIÓN REDUCTIVA EN ARISTÓTELES

Según se admite generalmente, *Fís.* es una obra que, por la fecha de composición de los diferentes tratados contenidos en ella, debe de corresponder, en conjunto, a una fase relativamente temprana de la producción filosófica de Ar. Posiblemente, si ha de hacerse caso a W. Jaeger, lo fundamental de la obra remontaría incluso a la época en que Ar. no había abandonado aún la Academia, es decir, a épocas anteriores a la muerte de Platón en el año 348/7 a. C. y al inicio del período de viajes por Asia, conocido desde Jaeger como la época de los *Wanderjahre*[1]. Si así fuera, el conjunto de la obra sería incluso algo anterior o, a lo sumo, contemporáneo respecto de aquellas partes de *Met.* que Jaeger mismo considera como las más antiguas, es decir, los libros I y III[2].

1. Cf. Ross (1936), p. 9.

2. Una excepción podría ser el libro VII de *Fís.*, que, a juicio de Ross, sería algo posterior, aunque no mucho, al resto (cf. Ross [1936], p. 10 s.). Para algunas objeciones a la base de sustentación de la datación propuesta por Ross, en particular, con relación a su tesis del carácter temprano e inmaduro (*i. e.* ‘platónico’) del libro VII, véase ahora Wardy (1990), p. 87 s. Sin embargo,

Más allá de la poca o mucha confianza que uno esté dispuesto a depositar en este tipo de especulaciones cronológicas, que en el caso de las obras de Ar. están basadas necesariamente en consideraciones siempre discutibles en alguna medida, parece, en principio, posible contentarse con la simple constatación general del carácter relativamente temprano de los escritos contenidos en *Fís.*, sin necesidad de comprometerse excesivamente con ulteriores precisiones relativas a cuestiones de detalle. Con todo, esta constatación general del carácter temprano de *Fís.* basta, aparentemente, para echar algo de luz sobre algunos aspectos del modelo teórico contenido en la obra, como también para plantear ciertos interrogantes con relación a otros, todos ellos, sin embargo, interesantes y relevantes desde el punto de vista de la interpretación propiamente filosófica de estos escritos.

Desde el punto de vista metodológico, el supuesto carácter temprano de *Fís.* parece compadecerse muy bien, en general, con la proximidad que exhibe el método practicado por Ar. en desarrollos centrales de la obra, en particular, dentro de los libros I-II y III-IV, respecto del método y las pautas de la discusión dialéctica, tal como éstos aparecen tipificados en las partes más antiguas del *Organon*, más concretamente, en *Tóp*. Como es sabido, ya G. E. L. Owen había llamado la atención, en un influyente artículo, sobre el fuerte componente dialéctico presente en el método seguido por Ar. en *Fís.*, enfatizando el hecho de que contra la opinión de Ross, lejos de pretender desarrollar una ciencia basada en meras premisas observacionales, Ar. parte en cada una de sus investigaciones, más bien, de un determinado conjunto de opiniones o puntos de vista plausibles, que gozan de cierta aceptación común o, al menos, de cierta confiabilidad *prima facie*, derivada de la reputación de quienes los expresan y defienden[3]. Los ἔνδοξα y los φαινόμενα de los que parte Ar. en *Fís.* serían, pues, básicamente los "datos" o "puntos de partida familiares" de la dialéctica, de modo que Ar. estaría ejecutando aquí en concreto su convicción, expresada en *Tóp.* I 2, 101a36-b4, de que es posible establecer las premisas primeras de la argumentación científica por medio de métodos que parten de los ἔνδοξα[4]. Con gran agudeza, Owen muestra en concreto, además, que una buena parte de las cuestiones que proveen el punto de partida de las inda-

Wardy no rechaza de plano la posición de Ross como un todo, sino que se limita a matizarla para el caso del libro VII, llamando la atención sobre la debilidad de su base de sustentación.

3. Cf. Owen (1961); veáse esp. p. 84 ss.
4. Cf. Owen (1961), p. 91 s.

gaciones desarrolladas por Ar. en *Fís.* están tomadas, por así decir, del reservóreo de argumentos dialécticos que le pone a disposición Platón en la segunda parte del *Parménides*, lo cual parece especialmente claro en el caso de las discusiones acerca del lugar, de la continuidad (τὸ συνεχές) y de la sucesión (τὸ ἐφεξῆς), de la relación entre el instante y el cambio, etc.[5].

De modo paralelo, y prácticamente simultáneo a Owen, en su notable libro sobre *Fís.* W. Wieland había ofrecido una poderosa interpretación de conjunto de la física aristotélica, en la cual el componente dialéctico del método y su vecindad con la concepción desarrollada en la tópica también reciben especial atención y fuerte énfasis[6]. En su interpretación Wieland llega tan lejos como para caracterizar los principios aristotélicos como τόποι y como 'conceptos de reflexión' de carácter meramente funcional-operativo. Pero, más allá de ello, provee, además, una sólida y, en la ejecución de detalle, brillante interpretación de la física aristotélica, en términos de una teoría fenomenológica de la experiencia de la naturaleza, orientada básicamente a partir del análisis de las estructuras fundamentales del lenguaje en el que tal experiencia se articula, es decir, a partir del modo como, antes de toda peculiar reflexión teórica, siempre ya hablamos de la naturaleza, y de las cosas y los procesos presentes en ella.

Más allá de discusiones de detalle y de eventuales discrepancias en la ponderación del alcance de algunos de los hechos de los que parten tanto Owen como Wieland en sus respectivas interpretaciones, lo cierto es que hay un aspecto decisivo puesto de manifiesto por ambos, que hoy resulta aceptado prácticamente por todos los intérpretes, a saber: la existencia de una importante vecindad metodológica de *Fís.* respecto de la tópica y la importancia del componente dialéctico en el método empleado en la obra por Ar.[7].

5. Cf. Owen (1961), p. 92-103.

6. Véase Wieland (1962).

7. Así, por ejemplo, entre los comentadores más recientes, también Charlton (1991) y Hussey (1983) han enfatizado el componente dialéctico en el método aristotélico. Interpreto que también M. D. Boeri en su excelente traducción comentada de los libros I-II tiende a enfatizar el papel productivo de la confrontación con las opiniones reputadas, aunque alude también al carácter empírico de los puntos de partida de Ar. Véase Boeri (1993), esp. p. 20 ss. En mi propia edición comentada de los libros III-IV he defendido una posición del mismo tipo respecto del método de Ar. en la obra. Véase Vigo (1995), esp. p. 21 ss. Recientemente R. Bolton ha reaccionado contra aspectos importantes de la interpretación en la línea de Owen, sobre todo, insistiendo en que no hay una discrepancia tan marcada entre el método practicado en *Fís.*, más concretamente, en el libro I, y la metodología científica prescripta en *APo*. Según Bolton, el método de *Fís.* I sería un método es-

Dejando de lado ahora el aspecto referido al método, y atendiendo más bien al contenido filosófico y, en particular, a los aspectos ontológicos, la constatación del carácter temprano de *Fís.* plantea algunas interesantes preguntas. Ante todo, se plantea aquí la cuestión de si, y en qué medida, Ar. está aquí ya en posesión de una concepción ontológica propia y diferenciada, que resulte, si no idéntica, al menos comparable y encaminada a la que hallamos expuesta y desarrollada en los libros centrales de *Met.* Ahora bien, cuando se lee *Fís.* desde esta perspectiva, sorprende realmente, dado el carácter temprano de la obra, la madurez y el vigor de la personalidad filosófica que Ar. pone de manifiesto ya en estos tratados. En ellos encontramos un Ar. fundamentalmente alejado ya de las premisas del platonismo y en posesión de muchos de los puntos de partida básicos de la concepción ontológica expuesta luego en los libros temáticamente centrales de *Met.*, es decir, en el conjunto formado por los libros IV y VI, VII-IX y XII.

Sin pretender dar aquí un elenco exhaustivo, téngase en cuenta que en *Fís.* encontramos aplicadas o, incluso, expresamente tematizadas, según los casos, importantísimas distinciones teóricas, que resultan centrales en la concepción ontológica del Ar. maduro. Así, por ejemplo, en el libro II tenemos expresamente tematizada la doctrina de las cuatro causas. La distinción 'acto'-'potencia' es empleada de hecho y, a veces, incluso discutida como tal en diferentes desarrollos teóricos a lo largo de toda la obra. La distinción 'forma'-'materia' aparece tematizada en el tratamiento de la noción de naturaleza en el libro II y, además, es empleada de diversos modos en muchos otros contextos dentro de los demás libros. Recuérdese, a este respecto, que la distinción 'forma'-'materia' y la concepción hilemórfica de los objetos sustanciales asociada a ella están, en cambio, ausentes del *Organon*. De este hecho, que obviamente puede evaluarse de modos muy diferentes, un estudioso como D. Graham ha extraído el apoyo más importante para una interpretación genético-evolutiva del pensamiento de Ar., que postula un período inicial del pensamiento aristotélico, denominado por Graham el 'sistema 1' (S1), que estaría caracterizado por

trictamente científico en su espíritu, y no dialéctico-filosófico. Véase Bolton (1991). Aunque tiene aspectos de real interés, la interpretación de Bolton se ve perjudicada, a mi juicio, por el hecho de que parte de un contraste demasiado extremo entre ciencia y experiencia así como entre dialéctica y argumentación *a priori*. Bolton no toma suficientemente en cuenta el hecho de que los ἔνδοξα suelen ser de naturaleza empírica en su origen, aunque se trate aquí de una experiencia mediatizada y elaborada a través de su articulación y comunicación mediante esquemas lingüísticos y conceptuales.

una suerte de atomismo lógico-sustancialista, y que habría sido luego abandonado por Ar. en favor de un sustancialismo esencialista de corte hilemórfico, el 'sistema 2' (S2), en la terminología de Graham[8]. También aparece en *Fís.* la fundamental distinción categorial entre el objeto (sustancia) y las determinaciones (accidentes), distinción básica dentro de la concepción ontológica de Ar., la cual aparece empleada y, en cierto modo, incluso tematizada en importantes desarrollos argumentales, tales como, por ejemplo, el análisis de los principios del cambio en el cap. 7 del libro I, por medio de la famosa tríada de principios 'sustrato'-'forma'-'privación', así como en el tratamiento de la distinción entre cambio sustancial y cambio accidental, llevado a cabo en el libro V.

Precisamente, en conexión con la distinción categorial entre la sustancia y las determinaciones accidentales, se observa en *Fís.* claramente la aplicación consciente de una estrategia que también testimonia en favor de la madurez filosófica de la concepción alcanzada por Ar. en la obra. Se trata de una estrategia de *desustancialización* de entidades, a las que la tradición filosófica anterior había tendido a otorgar indebidamente, a juicio de Ar., el estatuto de objetos sustanciales. El recurso a esta estrategia de desustancialización se observa, especialmente, en los breves tratados monográficos contenidos en los libros III-IV, en los cuales Ar. tematiza tópicos como el movimiento, el infinito, el lugar, el vacío y el tiempo.

Todas estas entidades –o supuestas entidades, como es, para Ar., el caso del vacío– habían sido concebidas por diferentes corrientes y pensadores de la tradición filosófica anterior como 'principios', a los cuales correspondía una existencia que, en términos aristotélicos, debería calificarse de 'sustancial' o, al menos, de 'cuasi-sustancial'. Así, por ejemplo, el movimiento aparecía en el pensamiento tardío de Platón, tal como se desarrolla en el *Sofista*, como uno de los cinco 'géneros supremos' (μέγιστα εἴδη) del 'ser', géneros que Platón concebía como entidades ideales subsistentes, dotadas de existencia separada. Por su parte, el infinito había sido elevado, de hecho, a la categoría de principio explicativo último, dentro de la tradición del monismo jónico, que postulaba lo que en términos de Ar. sería una sustancia infinita, como fuente inagotable del devenir natural, o bien partía, como en el caso de Anaximandro, directamente del infinito mismo (ἄπειρον), hipostasiado como si fuese una sustancia. De modo semejante, concepciones sustancialistas o cuasi-sustancialistas del espacio, el vacío y el tiempo, concebidos a la manera de recipientes univer-

8. Véase Graham (1987).

sales en o dentro de los cuales existirían las demás cosas, aparecían documentadas o, al menos, presupuestas tendencialmente no sólo en el uso habitual del lenguaje (*vgr.* usos espaciales y temporales de la conjunción 'en'), sino también en la tradición poética (*vgr.* la concepción del χάος como principio de todo lo existente en Hesíodo) y filosófica (*vgr.* la concepión del vacío en los atomistas y la concepción del espacio como χώρα en el *Timeo* de Platón).

En Ar., en cambio, todas estas entidades aparecen, en el marco de la señalada estrategia de desustancialización, reducidas a un estatuto ontológico mucho más modesto. Todas ellas aparecen concebidas no en términos de entidades sustancialmente existentes, sino, más bien, en términos de propiedades o determinaciones de los objetos sustanciales, o bien de los procesos a los que dichos objetos sustanciales están sometidos. Así, por ejemplo, el movimiento aparece en Ar. no como una realidad subsistente por sí misma, sino meramente como un tipo de peculiar actualidad, propia de cierta clase de objetos sustanciales, más concretamente, como la actualidad correspondiente a los objetos sustanciales compuestos de forma y materia, en la medida en que éstos comportan en su estructura ontológica ciertos aspectos o momentos de potencialidad. El infinito aparece, a su vez, reducido al estatuto de una propiedad de ciertos procesos (*vgr.* los procesos de división), a los que pueden ser sometidos los objetos compuestos de forma y materia. Por su parte, el espacio y el tiempo no son tratados como continentes universales capaces de existir con independencia de los objetos que en cada caso los ocupan, sino que ambos son concebidos como determinaciones que, de modo directo o indirecto, remiten en su existencia a los objetos sustanciales, capaces de existir de modo autónomo: el espacio o lugar, en cuanto constituye meramente un determinado tipo de relación entre dos o más objetos sustanciales, más concretamente, la relación que mantienen entre sí, por medio de sus respectivos límites o superficies, el objeto continente y el objeto contenido; el tiempo, que Ar. concibe como número o medida del movimiento, por cuanto constituye una afección o determinación de los procesos, los cuales son, a su vez, determinaciones o afecciones de los objetos sustanciales.

Bien miradas las cosas, y contra lo que a primera vista podría sugerir el término, esta estrategia de desustancialización de entidades concebidas por la tradición filosófica en términos tendencialmente sustancialistas, lejos de hablar en contra de una posición ontológica de tipo sustancialista, constituye, más bien, una confirmación inmediata del hecho de que, en la concepción de la naturaleza y los entes naturales desarrollada en *Fís.*, Ar.

aspira, precisamente, a garantizar la mayor consistencia posible con una posición en la cual la distinción objeto (sustancia)-determinaciones (propiedades, accidentes) provee uno de los puntos de partida básicos de todo el diseño ontológico. En efecto, esta tendencia a la economía en la introducción de entidades que pueden aspirar genuinamente al título de 'objetos', tal como ella adquiere expresión en la señalada estrategia de desustancialización, no es sino el reverso de la posición ontológica fundamental, según la cual los objetos sustanciales individuales constituyen las entidades básicas en las que, de modo directo o indirecto, descansa la existencia de todo lo demás.

Por este lado, se ve entonces que la concepción elaborada en *Fís.* y, en particular, su ejecución en concreto en los tratados de los libros III-IV apuntan ya decididamente en dirección de la concepción madura de Ar., tal como ésta aparece explícitamente elaborada en los libros centrales de *Met.*, aunque la *Fís.*, sin duda, no anticipa todo lo que encontramos expuesto posteriormente en esos textos, pues no elabora expresamente y, muchas veces, no menciona siquiera tópicos fundamentales tratados en el marco de la teoría de la sustancia (p. ej. la doctrina de los significados de 'ser', la doctrina de la definición y la esencia, etc.). Como es sabido, en *Met.* Ar. desarrolla una peculiar y compleja estrategia argumentativa que apunta, a la vez, a dos objetivos diferentes, pero relacionados entre sí, a saber: por una parte, a explicar y fundar la posibilidad de una ciencia universal del 'ser' (ontología); por otra, a reconducir la pluralidad potencial de los 'objetos' comprendidos por dicha ciencia a un centro focal provisto por la sustancia (οὐσία), de modo tal que la pregunta por el 'ser' en general quede, de algún modo, re(con)ducida a y centrada en la pregunta por aquella forma prioritaria del 'ser' que es la sustancia (cf. *Met.* VII 1, 1028b4: τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία). Este peculiar proyecto de re(con)ducción no consiste, como tal, en una simple eliminación de las formas accidentales del 'ser' del ámbito de la ontología, sino que apunta, más bien, a su genuina tematización, considerándolas desde el punto de vista de su relación con la sustancia. Y en él juegaun papel fundamental, como es sabido, el modelo lógico-semántico de los llamados πρὸς ἕν λεγόμενα, es decir, el modelo de la 'homonimia πρὸς ἕν', conocido desde Owen como el modelo de 'significación focal'. Hemos visto que también la *Fís.* se caracteriza por presencia de una estrategia ontológica de explicación re(con)ductiva, basada en la distinción categorial entre el objeto (sustancia) y sus determinaciones (accidentes), así como en el reconocimiento de la prioridad de los objetos sustanciales. El papel del modelo lógico-semán-

tico de la homonimia no-accidental y, en particular, de la homonimia πρὸς ἕν en el modelo ontológico desarrollado en la *Met.* ha sido ampliamente estudiado, desde diferentes perspectivas, por autores como G. Patzig, G. E. L. Owen, J. Owens, W. Leszl, P. Aubenque, M. Loux y Chr. Shields, por nombrar sólo algunos entre los especialistas más conocidos. Mucho menos investigado y, en general, ni siquiera planteado ha sido el problema de si, y en qué medida, el modelo lógico-semántico de la homonimia no-accidental juega un papel relevante en la estrategia de explicación reductiva que Ar. desarrolla de modo específico en *Fís.*[9].

En lo que sigue, y obviamente sin pretender ningún tipo de exhaustividad, me concentraré en el análisis de algunas importantes estrategias argumentativas desarrolladas por Ar. en *Fís.*, a partir de ejemplos tomados de los libros III-IV, las cuales pueden ser reconstruidas e interpretadas convincentemente como aplicaciones específicas del modelo lógico-semántico de la homonimia no-accidental, más concretamente, de ciertas variantes del modelo de unidad focal (πρὸς ἕν) y del modelo de unidad 'por sucesión' (τῷ ἐφεξῆς). Estas argumentaciones no son marginales dentro del modelo teórico de *Fís.*, sino que, por el contrario, resultan cruciales para obtener los resultados a los que apunta la estrategia de explicación reductiva desarrollada en esa obra. Pero, antes de analizar en concreto dichos argumentos, haré alguna breve consideración acerca del problema de la homonimia no-accidental y de su eventual presencia en *Fís.*

9. La discusión más amplia de la concepción aristotélica de la homonimia, en sus diferentes formas, y, en particular, de la homonimia no accidental, se encuentra en Shields (1999). Uno de los principales méritos de esta obra consiste en que no sólo ofrece una penetrante discusión de la noción aristotélica de homonimia como tal, sino también una amplia presentación del modo en que Ar. se vale de ella, en particular, de la homonimia no accidental, en diferentes áreas centrales de su pensamiento, con el fin de dar cuenta de problemas filosóficos fundamentales, tales como la relación forma-materia, la relación alma-cuerpo, la identidad y la unidad de los objetos existentes, el bien. Con todo, Shields no considera específicamente el recurso a la homonimia no accidental en el marco de la elucidación del movimiento natural y sus estructuras fundamentales, tal como ésta se lleva a cabo en las secciones sistemáticamente centrales de *Fís.*

2. HOMONIMIA EN *FÍSICA*

Según dije antes, el modelo lógico-semántico de la homonimia no-accidental, particularmente, en las variantes de la unidad focal πρὸς ἕν y su versión fuerte τῷ ἐφεξῆς y, en menor medida, en la variante de la posteriormente llamada analogía de proporcionalidad, juega un papel central en la estrategia argumentativa desarrollada en la *Met.*. Precisamente por su importancia, dicho papel ha sido ampliamente considerado y estudiado en la investigación especializada del pensamiento de Ar. En *Met.* el modelo de la homonimia no-accidental aparece, en su diferentes variantes, no sólo efectivamente aplicado, sino, en algunos casos, también expresamente tematizado como tal. Piénsese, por ejemplo, en la argumentación desarrollada en el cap. 2 del libro IV, donde Ar. apunta a mostrar la posibilidad de una ciencia universal del ὂν ᾗ ὄν, fundada en la unidad πρὸς ἕν de los diferentes significados de 'ser', por referencia a la significación básica provista por la sustancia, y no, como en el caso de las ciencias particulares, en la unidad καθ' ἕν correspondiente a la sinonimia o univocidad propia del género[10]. En este contexto, Ar. no sólo aplica el modelo significativo de la unidad πρὸς ἕν, sino que, además, reflexiona temáticamente sobre su estructura y su alcance, y lo contrapone al caso de la unidad significativa propia del género, apelando al famoso ejemplo de las diferentes aplicaciones del predicado 'sano' (cf. *Met.* IV 2, 1003a34 ss.). Algo semejante ocurre, en diferente medida, también en el desarrollo de la doctrina de la múltiple prioridad de la sustancia frente a las categorías accidentales en el cap. 1 del libro VII[11].

La centralidad del modelo de homonimia no-accidental en la *Met.*, particularmente en la variante de la unidad πρὸς ἕν, contrasta fuerte-

10. Shields (1999), cap. 9 ofrece ahora una nueva discusión de conjunto de la tesis aristotélica de la homonimia de 'ser'. Shields sostiene, sin embargo, que el caso de 'ser' es el que menos perspectivas de éxito ofrece de poder ser abordado consistentemente por medio del instrumento conceptual de la homonimia no accidental, del cual Ar. saca tanto provecho en otras áreas temáticas. La razón sería, a juicio de Shields, la imposibilidad de mostrar que la noción de existencia es realmente equívoca, algo que ni Ar. ni sus seguidores habrían logrado con éxito (cf. p. 266 ss.). Por mi parte, tengo serias dudas de la corrección de este diagnóstico, ya que tampoco creo conveniente focalizar el problema de la equivocidad de 'ser' en la cuestión referida al problema de la existencia, tanto menos cuanto dicha noción queda, a su vez, insuficientemente especificada en su alcance. Pero, desde luego, esto no constituye impedimento, a la hora de apreciar y aprovechar los muchos aportes de valor sobre diferentes problemas de detalle que Shields realiza en su estudio.

11. Para una discusión detallada de la aplicación de la noción de prioridad y del modelo de unidad πρὸς ἕν en este texto, véase arriba Capítulos I y II.

mente, como es sabido, con el hecho de que en el tratamiento formal de la noción de homonimia en *Cat.* 1 la posibilidad de la homonimia no-accidental no aparece considerada o, al menos, no es reconocida como tal de modo explícito. En *Cat.* 1 Ar. parece manejarse, más bien, con un esquema bipolar, que se limita a oponer la sinonimia o univocidad, por un lado, y la homonimia o equivocidad, por el otro, sin que, en principio, quede suficientemente claro si, y cómo, podría integrarse en dicho esquema la noción de homonimia no-accidental. Sobre este punto ha habido, de hecho, diferentes interpretaciones.

En su clásica contribución sobre el tema[12], G. E. L. Owen, el introductor de la expresión 'focal meaning' y redescubridor moderno de la importancia del modelo de la homonimia πρὸς ἕν, considera que el modelo πρὸς ἕν no es explícitamente reconocido como tal en *Cat.*, a pesar de que en algún pasaje se lo aplica de hecho, ya que 1) el tipo de homonimia considerado expresamente en el cap. 1 es la homonimia pura o accidental, y 2) la noción de paronimia, introducida como tercer elemento del esquema en el capítulo, no resulta homologable, contra la opinión de Patzig, a la homonimia πρὸς ἕν. Owen explica, en general, la ausencia en *Cat.* del modelo de homonimia no-accidental, al menos en la variante πρὸς ἕν, por recurso a una hipótesis evolutiva, según la cual, tras el distanciamiento del platonismo, con su modelo tendencialmente univocista, Ar. habría atravesado una etapa de escepticismo respecto de la posibilidad de una ciencia universal del 'ser', hasta que posteriormente, de la mano del descubrimiento del modelo πρὸς ἕν y sus potencialidades explicativas, pudo finalmente reformular el viejo proyecto de una ciencia ontológica universal, pero ahora de un modo formalmente nuevo y mucho más refinado[13].

Por su parte, en un importante ensayo más reciente, T. Irwin ha intentado una explicación muy diferente del problema[14]. Irwin interpreta la definición de homonimia dada por Ar. en *Cat.* 1 de un modo lo suficientemente amplio como para poder cubrir, en principio, tanto la homonimia accidental como las diversas formas de homonimia no-accidental, incluida la homonimia πρὸς ἕν[15]. Ahora bien, ya sea que la consideración expresa

12. Véase Owen (1960).

13. Véase Owen (1960), p. 181 ss. Respecto de la tesis evolucionista de Owen, véase también la discusión en Shields (1999), p. 220 ss.

14. Cf. Irwin (1981).

15. Véase Irwin (1981), p. 524 ss. En definitiva la diferencia de interpretación de Irwin respecto de Owen deriva del alcance que se da en cada caso al adverbio μόνον ('sólo', 'solamente') contenido en la caracterización formal de la hominimia de *Cat.* 1 (cf. 1a1), según se piense que

del modelo πρὸς ἕν implique una reformulación del esquema provisto en *Cat.* 1 o no, lo cierto es que este esquema, en el mejor de los casos, sólo podría aspirar a ser compatible con la posterior introducción de dicho modelo de homonimia no-accidental. Pero queda de todos modos en pie el hecho de que en *Cat.* no hay, como tal, un reconocimiento explícito de dicho modelo, ni una tematización de su alcance, como tampoco un uso extendido y consciente que saque partido de sus potencialidades explicativas, de un modo siquiera de lejos comparable a lo que ocurre en obras como la *Met.* o, de otro modo, la *EN*.

Mencioné antes el hecho de que el empleo del modelo de homonimia no-accidental en *Fís.* no ha sido indagado de modo comparable a su empleo en *Met.*, por ejemplo. Esto, por supuesto, no carece por completo de justificación. Pues si se busca en *Fís.* apelaciones expresas a la noción de homonimia en su sentido técnico, se comprueba de inmediato que el material disponible resulta muy escaso. De hecho, el adverbio ὁμωνύμως aparece en alguna ocasión. Pero su empleo no resulta relevante para la cuestión de la apelación a la homonimia en sentido técnico. Así, por ejemplo, en VII 3, 245b16 el término no está usado en su significado técnico, y debe traducirse meramente por ‘llamar con el mismo nombre’ o bien ‘denominar del mismo modo’, concretamente aquí a una determinada materia, al designarla por medio del mismo nombre que se emplea para designar una de sus propiedades características. En este sentido, por ejemplo, el bronce fundido puede ser denominado no sólo ‘este bronce’, sino tambien ‘este líquido’, es decir, también por medio de la indicación del estado en que se encuentra[16].

En cambio, en VII 4, 248b15-21 tenemos realmente un empleo del adjetivo ὁμώνυμον, varias veces reiterado en esas líneas, que remite claramente a la noción de homonimia en su sentido técnico. Ar. explica aquí que el término ‘mucho’ (πολύ) es ‘ambiguo’ o ‘equívoco’, pues, a pesar de aplicarse con el mismo significado para la determinación de cantidades de cosas diferentes (*vgr.* de aire y de agua), no permite establecer comparaciones cuantitativas precisas entre esas diferentes cosas a las que se aplica el término: decimos ‘mucho aire’ y también ‘mucha agua’, pero de

excluye sólo la comunidad de definición entre homónimos, pero no todo tipo de comunidad (así Irwin) o bien que excluye toda relación de comunidad entre homónimos, de modo que alude necesariamente a la hominimia accidental (así Owen). Véase también la discusión en Shields (1999), p. 11-22, quien sostiene que la noción de homonimia de *Cat.* 1 no excluye la existencia de cierta conexión definicional, aunque parcial o indirecta, entre los diferentes homónimos.

16. Cf. Ross (1936), p. 674 *ad loc.*

ahí no podemos derivar que el aire y el agua sean, en este caso, cuantitativamente iguales[17]. Irwin relaciona el pasaje con el principio establecido en *Tóp.* I 15, 107b13-18, según el cual, si dos cosas no son conmensurables, entonces son homónimas. Según esto, 'mucho' es homónimo en su aplicación a 'aire' y a 'agua', porque aire y agua son diferentes e inconmensurables[18]. El recurso a la noción de homonimia es, sin duda, central para los objetivos específicos de Ar. en este pasaje, tanto más si se tiene en cuenta que el argumento referido al aire y el agua se halla inserto en el marco más amplio de la discusión desarrollada en VII 4 en torno al problema de la (in)conmensurabilidad de los diferentes tipos y especies de movimiento, en particular, la de la traslación rectilínea y la traslación circular. Con todo, este tipo de recurso a la noción de homonimia –en el cual tampoco queda inmediatamente claro que se trate de un modelo de homonimia no-accidental, ya que Ar. no establece expresamente relaciones de prioridad entre los diferentes ejemplos considerados– no guarda relación directa con el empleo productivo del modelo de homonimia no-accidental en otros contextos.

Algún ejemplo de *Fís.* presenta un empleo del giro λέγεσθαι πλεοναχῶς, el cual, como λέγεσθαι πολλαχῶς, suele indicar en *Met.* la presencia de un caso de homonimia no-accidental del tipo de la unidad πρὸς ἕν. Y, de hecho, este caso puede realmente considerarse como un ejemplo relevante, pues alude a la distinción de significados de prioridad (πρότερον), que Ar. trata en *Met.* V 11 y VII 1 expresamente en términos de un modelo de significación focal o πρὸς ἕν, cuyo centro de referencia está dado por la noción de prioridad natural u ontológica[19]. Se trata, en concreto, del pasaje contenido en VIII 7, 260b17 ss., donde Ar. argumenta en favor de la prioridad de la traslación, en particular, la traslación circular, respecto de las demás formas del movimiento, y le atribuye expresamente prioridad ontológica y temporal, haciendo a la vez alusión explícita a la existencia de múltiples significados de 'primero' o 'anterior'[20]. Por mo-

17. Véase también 248b9 ss., donde el ejemplo es el de la comparación de grados de la propiedad designada por el término 'agudo' o 'penetrante' (ὀξύτερον), aplicado a la punta de un lápiz, al sabor del vino y al sonido de la cuerda más alta de la lira, respectivamente.

18. Véase Irwin (1981), p. 534 s. En *Fís.* VII 4, 248b7 s. se establece la conversa: todo lo que no es homónimo es conmensurable.

19. Para una defensa de esta interpretación del tratamiento aristotélico de los diferentes significados de prioridad, véase arriba Capítulo I. Discusiones de conjunto del tratamiento del concepto de prioridad por Ar. se encuentran en Cleary (1988), Berti (1998) y Mié (2003).

20. Para un comentario del pasaje, véase arriba Capítulo I, p. 46 ss.

tivos que ahora no puedo discutir en detalle, Owen sostiene que el pasaje no provee un ejemplo de homonimia πρὸς ἕν[21]. Si con ello Owen quiere decir que no hay apelación *expresa* al modelo πρὸς ἕν, seguramente tiene razón. En cambio, si lo que sostiene es que en este pasaje el predicado 'primero' o 'anterior' (πρότερον) no está tratado, siquiera de modo no temático, como un caso de unidad πρὸς ἕν, entonces creo que está claramente equivocado. Pero, más allá de esto, no me detendré a discutir el pasaje, a pesar de sus muchos aspectos de interés, porque no apunta claramente en la dirección que ahora me ocupa[22].

Un caso, sin duda, más claro de apelación al modelo de homonimia no-accidental del tipo de la unidad πρὸς ἕν, en el cual, por lo demás, se trata de uno de los ejemplos filosóficamente más relevantes de aplicación de dicho modelo, se encuentra en la discusión dialéctica de la concepción eleática del 'ser', contenida en los caps. 2 y 3 de *Fís.* I (cf. esp. I 2, 185a20-b25; I 3, 186a22-187a10)[23]. En su rechazo de la posición de Parménides, Ar. enfatiza la existencia de una multiplicidad de significados de 'ser' (cf. I 2, 185a21: πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν) y, en correspondencia con ella, de una multiplicidad de significados de 'uno' (cf. I 2, 185b6: αὐτὸ τὸ ἓν πολλαχῶς λέγεται ὥσπερ καὶ τὸ ὄν). El error de Parménides, que lo habría conducido a una suerte de monismo logicista, inaceptable desde el punto de vista de Ar., habría consistido, precisamente, en pasar por alto (cf. I 3, 186a31 s.: ἀλλὰ τοῦτο Παρμενίδης οὔπω συνεώρα) el hecho de la multiplicidad de significados de 'ser' y de 'uno', con la consiguiente omisión de la consideración de la diferencia lógica existente entre la predicación esencial y la accidental, por una parte, y entre el sujeto de predicación y los atributos predicados accidentalmente de él, por la otra (cf. I 3, 186a22 ss.).

Aunque Ar. no introduce aquí de modo expreso la noción de prioridad para dar cuenta de la conexión de los diferentes significados de 'ser', no puede haber serias dudas de que, al menos en la intención, el pasaje apunta

21. Véase Owen (1960), p. 173, nota 22.

22. Un ejemplo similar de aplicación del modelo πρὸς ἕν dentro de una obra física., éste sí admitido como tal por Owen (1960), p. 173, nota 22, se encuentra en *GC* I 6, 322b29-32, donde se trata de las nociones que expresan 'contacto' (ἁφή). Se afirma allí explícitamente que muchas de ellas 'se dicen de muchas maneras' (λέγεται πολλαχῶς), y que en ciertos casos hay pura homonimia (ὁμωνύμως), mientras que en otros existe una cierta relación de derivación (τὰ δὲ θάτερα ἀπὸ τῶν ἑτέρων).

23. Para la interpretación del pasaje véase los comentarios de Ross (1936), p. 338-341, 467-481; Charlton (1970), p. 54-63; y Boeri (1993), p. 20 ss., 131-144.

claramente en dirección de la doctrina posteriormente desarrollada en *Met.*, de acuerdo con la cual la multiplicidad de significados de 'ser' según las categorías queda articulada por la referencia común de los diferentes significados derivados respecto del significado básico y fundamental provisto por la sustancia. De hecho, buena parte de la argumentación contra la tesis eleática se basa en la apelación a la diferencia entre el sujeto de predicación y sus atributos accidentales (cf., p. ej., I 3, 186b13-35). De todos modos, pese a su innegable importancia, tampoco este pasaje resulta demasiado relevante para los fines de la presente discusión, ya que la argumentación desarrollada en él no pertenece, estrictamente hablando, a la parte constructiva de la concepción elaborada en *Fís*. El pasaje pertenece, más bien, al contexto de la discusión dialéctica previa, que apunta a fijar el objeto general propio de la investigación y los límites de su tratamiento, desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza. La confrontación con Parménides sirve aquí simplemente al objetivo de dejar dialécticamente fuera de juego posiciones que, por negar la existencia del movimiento a través de argumentos de carácter logicista y apriorístico, se colocan, de antemano, fuera del ámbito propio de la investigación filosófica de la naturaleza[24]. En tal sentido, la apelación a la multiplicidad de significados de 'ser' cumple aquí un cometido más bien crítico-negativo, y no uno de tipo positivo y constructivo.

Como se ve, la cosecha orientada a hallar empleos explícitos y, eventualmente, temáticos, del modelo de homonimia no-accidental en *Fís.* resulta, por este lado, bastante magra. Con todo, ello no debería desalentarnos. Pues, como veremos, hay un par de pasajes en los que hallamos, en el marco de argumentaciones decisivas para el diseño de la concepción de conjunto desarrollada por Ar., aplicaciones muy importantes, aunque de carácter no temático, de determinadas variantes, considerablemente sofisticadas, del modelo de homonimia no-accidental. Veamos ahora con algún detalle estos pasajes.

24. En *Fís.* I 2, 184b25-185a20 Ar. sostiene contra este tipo de posición que la existencia del movimiento constituye un hecho de experiencia del cual la Fís. debe partir como de un presupuesto, presupuesto cuya discusión no forma parte ya de la ciencia de la naturaleza ni aporta realmente nada a ella.

3. Homonimia y explicación reductiva en el tratamiento de espacio, infinito y tiempo en *Física* III-IV

Doy primero una traducción *in extenso* de los dos pasajes a considerar, para luego comentarlos brevemente. Uno está ubicado en el libro III, dentro del marco del tratamiento del infinito, mientras que el otro se encuentra en el libro IV y corresponde al tratado del tiempo[25].

— Texto 1): *Fís*. III 7, 207b21-25

"Por otro lado, 'inifnito' no es lo mismo (οὐ ταὐτόν) en la magnitud, el movimiento y el tiempo, como <si se tratara de> una única naturaleza (ὡς μία τις φύσις), sino que lo posterior (τὸ ὕστερον) se dice <infinito> por referencia a lo anterior (κατὰ τὸ πρότερον). Así, por ejemplo, un movimiento <es infinito> porque <lo es> la magnitud sobre la cual (ἐφ' οὗ) <el móvil> se mueve (κινεῖται), se altera (ἀλλοιοῦται) o aumenta (αὐξάνεται), y el tiempo por causa del movimiento (διὰ τὴν κίνησιν)."

— Texto 2): *Fís*. IV 11, 219a10-21

"Puesto que lo que se mueve (τὸ κινούμενον) se mueve desde algo hacia algo (ἔκ τινος εἴς τι), y puesto que toda magnitud es continua (συνεχές), el movimiento (κίνησις) sigue (ἀκολουθεῖ) a la magnitud. En efecto, por ser la magnitud continua también es continuo el movimiento, y por causa del movimiento <lo es> el tiempo, pues cuanto es el movimiento, tanto parece ser siempre el tiempo <que> ha pasado. Ahora bien, lo anterior y posterior (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον) sa da primeramente (πρῶτον) en el lugar (ἐν τῷ τόπῳ), y allí ciertamente por la posición (τῇ θέσει). Y dado que en la magnitud se da lo anterior y posterior, es forzoso que en el movimiento también se dé lo anterior y posterior, de manera análoga a los de allí (ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ). Pero, por cierto, también en el tiempo existe lo anterior y posterior, por cuanto uno de ellos sigue siempre al otro (διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον). Efectivamente, lo anterior y posterior en el movimiento, considerado como aquello que es en

25. La traducción de ambos pasages sigue el texto de Ross, y está tomada de Vigo (1995), con leves retoques.

cada caso, es movimiento (ὅ μέν ποτε ὂν κίνησις [ἐστίν]); su ser (τὸ εἶναι αὐτῷ), en cambio, es diferente, y no movimiento.”

El objetivo de ambos argumentos podría describirse, en principio, como un intento de poner de manifiesto el carácter derivado de las propiedades de ‘infinitud’, ‘continuidad’ y ‘sucesividad’ (‘antero-posterioridad’) de tiempo y movimiento, respecto de las propiedades análogas correspondientes a la magnitud espacialmente extensa.

Veamos primero el texto 2), y consideremos la forma general del argumento, que en su detalle es realmente complejo y no podré reconstruir aquí completamente[26]. En la forma del argumento juega un papel central la noción de ‘seguir’ (ἀκολουθεῖν). El argumento está destinado, como un todo, a introducir la noción de ‘lo anterior y posterior’ (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον), que luego será retomada como parte de la famosa definición del tiempo como ‘número del movimiento según lo anterior y posterior’ (cf. 219b1 s.), y presenta dos momentos claramente distinguibles: primero, se introduce la noción de ‘continuidad’, vinculada básicamente con la magnitud espacial y derivadamente también con el movimiento y el tiempo, por medio de la noción de ‘seguir’ (219a10-14); en segundo lugar, se introduce la noción de ‘lo anterior y posterior’, y se la vincula primeramente con el lugar (τόπος), término que designa aquí lo que antes se designaba por medio de la noción de ‘magnitud’ (espacialmente extensa), y luego también con el movimiento y el tiempo, una vez más, a través de la noción de ‘seguir’ (219a14-21). La conexión entre ambos momentos de la argumentación se explica por el hecho de que Ar. parece considerar la introducción del concepto de ‘continuidad’ como un paso necesario para la introducción de la noción de ‘sucesividad’ (es decir, de ‘antero-posterioridad’), que es el verdadero objetivo del argumento.

Ahora bien, la cuestión de la existencia o no de alguna forma de derivación en el argumento está, en principio, centrada en el significado de la noción de ‘seguir’ (ἀκολουθεῖν), presente en ambos momentos de la argumentación (cf. 219a11, 19). La interpretación de esta noción es muy diferente, según se piense que el verbo ἀκολουθεῖν empleado por Ar. expresa algún tipo de relación *asimétrica* de derivación o dependencia, o bien una relación *simétrica* de simple concomitancia, en cuyo caso ‘seguir’ estaría tomado más bien en el significado de ‘acompañar’. Un estudioso tan conocido como V. Goldschmidt ha defendido precisamente una inter-

26. Para una discusión detallada del pasaje, véase arriba Capítulo III.

pretación del segundo tipo, que excluye la existencia de un genuino intento de derivación en el argumento. Según Goldschmidt, el verbo ἀκολουθεῖν expresaría tan sólo el intento *didácticamente* graduado de explicar los atributos del tiempo, partiendo del dominio más fácilmente accesible de la espacialidad y pasando luego por el dominio del movimiento[27]. Es cierto, como señala Goldschmidt[28], que el verbo ἀκολουθεῖν puede, en ocasiones, indicar una relación simétrica de simple 'concomitancia' o 'compatibilidad' e incluso de 'equivalencia'[29]. Sin embargo, una consideración atenta del contexto del argumento de *Fís.* IV 11, y de los restantes empleos de la expresión ἀκολουθεῖν en el tratado del tiempo de *Fís.* IV 10-14, muestra claramente que el verbo expresa aquí una relación asimétrica de derivación o dependencia. Menciono brevemente tres razones que me parecen decisivas para apoyar esta afirmación. En primer lugar, la formulación *causal* contenida en las líneas 219a12 s. es unívoca en el sentido de establecer una relación de dependencia, según la cual las propiedades del tiempo *se fundan* en las del movimiento, y las propiedades del movimiento *se fundan* en las de la magnitud espacialmente extensa[30]. Además, algo semejante vale para las expresiones contenidas en 219a14-18, según las cuales 'lo anterior y posterior' se da *primeramente* (πρῶτον) en el lugar, y luego, *de modo análogo*, (ἀνάλογον) en los ámbitos del movimiento y el tiempo[31]. Por último, en la misma dirección señalan los restantes empleos del verbo ἀκολουθεῖν en el tratado de IV 10-14, ya que en todos los casos indican una secuencia no reversible, según la cual el tiempo y sus determinaciones (*vgr.* el 'ahora') 'siguen' al movimiento y sus determinaciones o elementos (*vgr.* el móvil), y éstos, a su vez, 'siguen' a la magnitud espacial y sus determinaciones (*vgr.* el punto) (cf. IV 11, 219b15-17, 22-25; IV 11, 220a6, 9 s., b24-28). Sin negar, entonces, que Ar. tenga en vista aquí también una secuencia didáctica o en el orden del conocimiento, hay que concluir sobre esta base que además –y fundamentalmente– espera intro-

27. Cf. Goldschmidt (1982), p. 32 s.

28. Cf. Goldschmidt (1982), p. 32.

29. Para este punto véase los textos discutidos por Hintikka (1973), p. 43-47, a quien remite también Goldschmidt.

30. Cf. 219a12 s.: "En efecto, por ser la magnitud continua también es continuo el movimiento, y por causa del movimiento <lo es> el tiempo, pues cuanto es el movimiento, tanto parece ser siempre el tiempo <que> ha pasado".

31. Goldschmidt (1982), p. 32 s. alega que el término ἀνάλογον no expresa necesariamente una relación de dependencia. Esto es cierto. Pero la relación de dependencia no viene expresada meramente por dicho término, sino más bien por la formulación con πρῶτον y verbo existencial que se le asocia en 219a15. Véase 219a15, 16, 17 y 18.

ducir una cierta relación de dependencia entre los dominios considerados y sus respectivas propiedades.

Podemos ahora hacer algunas precisiones con relación a la estructura lógica y semántica suyacente en el argumento de Ar. Para ello, apelaré al texto 1). Vimos que el argumento de IV 11, 219a10-21 se basa en la introducción de determinadas relaciones de derivación o dependencia entre magnitud espacial, movimiento y tiempo. Por lo que concierne a las propiedades aplicables o correspondientes a cada uno de esos dominios, tales como 'infinitud', 'continuidad' y 'sucesividad', esto significa que el argumento apunta a presentar las relaciones entre los diferentes significados de dichas propiedades, en su aplicación dentro de cada uno de esos dominios, en términos de un modelo de homonimia no-accidental del tipo de la llamada 'unidad por sucesión' (τῷ ἐφεξῆς), la cual constituye un modelo fuerte de la homonimia πρὸς ἕν[32]. El caso del argumento de IV 11, 219a10-21 no es el único de este tipo en *Fís*., pues el pasaje de III 7, 207b21-25, que he citado arriba como texto 1), presenta un caso de aplicación análogo. Este texto muestra a las claras que Ar. está, ante todo, descartando la posibilidad de que la aplicación de un mismo predicado a sujetos vinculados entre sí por relaciones de prioridad pueda concebirse en términos de un modelo de sinonimia o univocidad. Por el contrario, tales aplicaciones deben entenderse en términos de un modelo de homonimia no-accidental, de acuerdo con el cual la aplicación del predicado en cuestión en los dominios considerados derivados (en este caso, el movimiento y el tiempo) está fundada en y depende, mediata o inmediatamente, de su aplicación en el dominio considerado básico (en este caso, la magnitud espacialmente extensa). Por tanto, no es posible, advierte Ar., nivelar el significado de esas diferentes aplicaciones de cada uno de los predicados en cuestión, como si se tratara de *una única naturaleza* (ὡς μία τις φύσις) y como si se estuviera haciendo en todos los casos referencia a *lo mismo* (ταὐτόν). Las palabras 'una única naturaleza' en 207b22 no indican aquí,

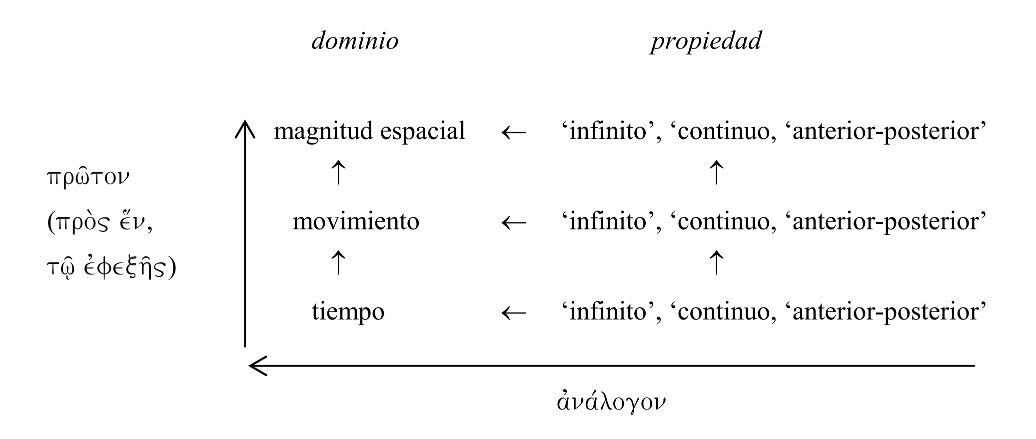
32. La unidad 'por sucesión' (τῷ ἐφεξῆς) constituye, junto con la unidad de 'significación focal' o πρὸς ἕν, una de las dos principales formas dentro de los homínimos no accidentales. Para la distinción de estos dos tipos de πολλαχῶς λεγόμενα, cf. *Met.* IV 2, 1005a8-11. Para la exégesis de este apretado texto véase el comentario de Reale (1993) III, p. 163 s. nota 31 *ad* 1005a10-11. Véase también Alejandro de Afrodisia, *In Met* 263, 25-35. Ambos tipos de unidad no están, sin más, contrapuestos, sino que la unidad 'por sucesión' debe verse como una especie o modelo fuerte de unidad πρὸς ἕν, que, junto a la dependencia de diversos términos respecto de uno considerado básico, involucra también la existencia de relaciones de dependencia entre los diferentes términos considerados secundarios o derivados. Para este punto, véase también Robin (1908), p. 168 ss. nota 172, III-IV.

a diferencia de lo que ocurre en un importante pasaje de *Met.*[33], un caso de unidad πρὸς ἕν, sino que retoman la expresión ‘lo mismo’ de 207b21, la cual alude, más bien, a la sinonimia o univocidad, en el sentido definido en *Cat.* 1[34]. Vale decir: Ar. está rechazando aquí la posibilidad de la univocidad en las diferentes aplicaciones de un predicado en dominios diferentes, vinculados por determinadas relaciones de prioridad.

En tal sentido, ejemplos como los citados de *Fís.* III 7 y VI 11 pueden considerarse como casos particulares de aplicación del tipo peculiar de prioridad reconocido expresamente en *Met.* V 11, según el cual, entre las diferentes propiedades pertenecientes a objetos que mantienen entre sí relaciones de prioridad, son primeras o anteriores las propiedades pertenecientes a los objetos considerados primeros o anteriores[35]. Dicho en términos un tanto más formalizados: dados dos objetos cualesquiera A y B, y dadas dos propiedades cualesquiera *a* y *b*, pertenecientes respectivamente a uno y otro objeto, entonces si A es de algún modo anterior o primero respecto de B, *a* será del mismo modo anterior o primera respecto de *b*. En *Met.* V 11 el ejemplo de Ar. es el de la relación de ‘recto’, como propiedad de la línea, y ‘liso’, como propiedad de la superficie: puesto que la línea es anterior a la superficie, del mismo modo ‘recto’, que es propiedad de la línea, es anterior a ‘liso’, que es propiedad de la superficie. La diferencia con el caso presentado en *Fís.* III 7 y IV 11 estriba, sin embargo, en el hecho de que en *Fís*. no se trata de las relaciones de prioridad entre dos o más propiedades diferentes, sino, más bien, de las relaciones de prioridad existentes entre *las diferentes significaciones de una misma propiedad*, en la medida en que dicha propiedad resulta aplicable en diferentes dominios, vinculados entre sí por determinadas relaciones de prioridad.

Desde este punto de vista, la estructura profunda de la argumentación desarrollada en los textos citados de III 7 y IV 11 puede esquematizarse del siguiente modo:

33. Véase *Met*. IV 2, 1003a34, b6, b14.
34. Véase *Cat.* 1, 1a6-12.
35. Véase *Met.* V 11, 1018b37-1019a1.



En el esquema tenemos dos planos, el horizontal y el vertical, pues se atiende no sólo a las relaciones de prioridad entre las diferentes ‘cosas’ consideradas (*vgr.* magnitud espacial, movimiento y tiempo), con sus respectivas propiedades (*vgr.* ‘infinitud’, ‘continuidad’ y ‘sucesividad’), sino también a las relaciones de prioridad existentes entre cada una de esas cosas y sus correspondientes propiedades. El plano vertical del esquema presenta las relaciones de prioridad y dependencia entre magnitud espacial, movimiento y tiempo, por un lado, y entre sus respectivas propiedades de infinitud, continuidad y antero-posterioridad (sucesividad), por el otro. Estas relaciones involucran la aplicación de un modelo de homonimia πρὸς ἕν, tanto para el caso de los dominios como para el de las propiedades. En combinación con lo anterior, el plano horizontal del esquema presenta, para cada uno de los dominios considerados, la relación de los correspondientes predicados respecto del sujeto del caso. Esta relación involucra un modelo de analogía proporcional, según el cual lo que una determinada propiedad es a su correspondiente sujeto de atribución, eso mismo es la propiedad análoga respecto de su propio sujeto de atribución. El esquema de prioridad (plano vertical) pone de manifiesto las relaciones de dependencia entre los diferentes dominios considerados. El esquema de analogía proporcional (plano horizontal) pone de relieve, en cambio, las correspondencias estructurales existentes entre esos diferentes dominios. El esquema de homonimia πρὸς ἕν da cuenta aquí de la posibilidad de aplicar en los dominios derivados las propiedades en cuestión y atribuirlas a los correspondientes sujetos. El modelo de analogía explica cómo deben ser interpretadas tales atribuciones, sobre la base de la correspondencia estructural con el dominio básico, provisto en este caso por la magnitud

espacialmente extensa. En suma, este tipo de casos muestra hasta qué punto los esquemas de prioridad y de analogía proporcional son perfectamente compatibles y, además, pueden aplicarse con gran fecundidad en la elucidación de complejas articulaciones ontológicas.

Sobre esta base, es posible resumir el resultado alcanzado por Ar. a través de los argumentos de III 7 y de IV 11 en los siguientes términos. Por una parte, por medio del recurso a un esquema de prioridad basado en la introducción de un modelo de homonimia no-accidental se establece que, tanto en el caso del movimiento como, *a fortiori*, en el caso del tiempo, la posibilidad de atribución de propiedades como infinitud, continuidad y sucesividad puede explicarse en virtud de la dependencia intrínseca de ambos respecto de la magnitud espacialmente extensa (objetos sustanciales), la cual provee el único ámbito donde puede hablarse de intinitud, continuidad y sucesividad *en sentido propio y sin referencia a otra cosa diferente.* A su vez, en virtud del establecimiento de una relación de analogía proporcional entre los términos considerados, el argumento pone de manifiesto que sólo podemos acceder a la estructura de los dominios del movimiento y el tiempo y, con ello, comprender el significado que propiedades como 'infinitud', 'continuidad' y 'sucesividad' adquieren en su aplicación dentro de tales dominios, si nos valemos como clave de interpretación de las relaciones estructurales que caracterizan el dominio de la magnitud espacialmente extensa, y apelamos, a modo de ejemplo orientativo, al significado funcional que tales propiedades poseen dentro de dicho dominio.

El resultado final de esta sofisticada línea de argumentación es, como puede verse, fundamental, pues consiste, en definitiva, en el establecimiento de una correlación o paralelo estructural, *ontológicamente fundado*, entre el dominio de la magnitud espacial (objetos sustanciales), por un lado, y los dominios del movimiento y el tiempo, por el otro. Esta elaborada concepción que involucra, por así decir, un doble calcado estructural, provee la base teórica sobre la cual proceden luego las indagaciones pormenorizadas acerca de la estructura ontológica del movimiento y el tiempo como modos del *continuum*, desarrolladas en detalle en *Fís.* VI. Por lo demás, como puede observarse a partir de lo dicho, se trata de una concepción estrechamente vinculada con la peculiar estrategia de desustancialización y de explicación reductiva que Ar. desarrolla en *Fís*. Se ve, pues, que efectivamente el modelo de homonimia no-accidental juega aquí un papel crucial, que la poco frecuente apelación expresa a la noción de homonimia en el texto de *Fís.* no dejaría, en principio, sospechar.

4. CONSIDERACIONES FINALES

En *Fís.*, como vimos, Ar. no apela con mucha frecuencia al modelo de homonimia no-accidental y, además, no lo tematiza de modo expreso. Sin embargo, hay, al menos, un par de pasajes fundamentales dentro del modelo teórico desarrollado en la obra, en los que se aplica el instrumentario conceptual provisto por el modelo de homonimia no-accidental, y ello en el marco de argumentaciones altamente elaboradas y sofisticadas, desde el punto de vista lógico y semántico. En *Met.*, en cambio, Ar. realiza una reflexión y elaboración temática de dicho modelo lógico, que va, sin duda, mucho más allá de su mera aplicación.

Es importante advertir que la aplicación del modelo lógico-semántico de la homonimia no accidental en *Fís.* está claramente inserta en el marco de una estrategia destinada a proveer el tipo de explicación reductiva requerida por una concepción ontológica sustancialista, basada fundamentalmente en la distinción categorial objeto (sustancia)-determinaciones (accidentes). En *Fís*. Ar. apunta a tratar los procesos y las propiedades como dependientes de y referidos a los objetos sustanciales. Este programa es solidario con el modelo de traducción reductiva desarrollado en la *Met.*, según el cual los enunciados sobre entidades no-sustanciales pueden, en general, parafrasearse por medio de enunciados sobre objetos sustanciales, y se dejan así interpretar del modo requerido dentro de una concepción ontológica que concede a tales entidades no-sustanciales sólo un tipo derivado y no autónomo de existencia.

He hablado aquí varias veces, en conexión con el modelo desarrollado por Ar. en *Fís.*, de un tipo de 'explicación reductiva', basado en la apelación al modelo lógico-semántico de la homonimia no-accidental. Pero debo advertir que esto no implica, en modo alguno, adherir a una interpretación de la física aristotélica que la presente como un ejemplo de teoría 'reduccionista', en el sentido más habitual del término. Por el contrario, tiendo a creer, con Wieland, que la física aristotélica representa, más bien, un caso paradigmático de un modelo teórico en el cual, en lo que respecta al tipo de explicación privilegiada dentro de él, el componente fenomenológico-descriptivo tiene amplia prevalencia sobre el componente causal-reductivo[36]. Y, por cierto, el tipo de explicación reductiva empleado por Ar. en los pasajes antes comentados no se corresponde con los modelos

36. Véase al respecto las observaciones de Wieland (1962), p. 335 ss.

habituales de explicación reduccionista de tipo causal –representados en la Antigüedad, entre otros, por el pensamiento atomista–, como aquellos que explican, por ejemplo, la macro-estructura observable en el acceso inmediato al mundo de la experiencia como un mero epifenómeno de cosas y procesos que se presentan en el nivel de la micro-estructura. El tipo de explicación reductiva empleado por Ar. está basado, en cambio, en un peculiar modelo lógico-semántico y ontológico, destinado, entre otras cosas, a dar cuenta de la distinción categorial entre el objeto y sus determinaciones. Esta distinción es básica, a su vez, para describir y explicar de un modo fenomenológicamente adecuado las estructuras elementales del mundo abierto en la experiencia inmediata, ya que, al menos, en el nivel de acceso a la naturaleza que tiene en vista Ar., nuestra experiencia es básicamente una experiencia de objetos subsistentes y permanentes, así como de propiedades y procesos vinculados, directa o indirectamente, con esos objetos.

CAPÍTULO VIII
INDIFERENTISMO ONTOLÓGICO Y FENOMENOLOGÍA EN LA *FÍSICA* DE ARISTÓTELES

1. INTRODUCCIÓN

Pocas obras de han tenido un destino tan azaroso en la historia de su recepción como *Fís*.: tras un largo período de escasa o ninguna repercusión, por quedar la obra sumida en el olvido, el modelo teórico expuesto en ella pasó, de un modo casi repentino en comparación con la prolongada latencia precedente, a formar parte fundamental del canon científico cocídental en el Medioevo tardío y los comienzos de la Modernidad, para luego, con el advenimiento de la ciencia matemática de la naturaleza, ir cayendo progresivamente en el descrédito, al punto de llegar a ser considerado con mucha frecuencia, incluso hasta el día de hoy, como un ejemplo paradigmático del tipo de desviaciones y arbitrariedades a las que puede conducir lo que sería un enfoque metódicamente inadecuado, de carácter ingenuo y especulativo, en campos que deben quedar reservados a la competencia de la ciencia empírica y preservados así de la mera especulación filosófica. Es todavía frecuente toparse con un característico meta-relato que, en el marco del intento de reconstrucción del proceso histórico que lleva al triunfo final de la ciencia moderna y la civilización tecnológica basada en ella, presenta a la especulación filosófica sobre la naturaleza de

autores como Ar. y su maestro Platón como directamente responsable de haber sofocado el impulso científico naciente de los primeros cosmólogos presocráticos, y de dar así paso a un tipo de abordaje filosófico-especulativo, en el sentido peyorativo del término, que habría significado en la práctica un retraso de más de mil años en el progreso del conocimiento científico de la naturaleza: la ciencia moderna de la naturaleza, con su método empírico e hipotético, no habría hecho, por su parte, sino retornar a la mejor tradición del racionalismo naturalista jonio y radicalizar tendencias presentes ya en ella[1]. En círculos vinculados con la tarea de divulgación científica, de filiación más o menos marcadamente cientificista, esta versión del desarrollo de la historia de la ciencia de la naturaleza ha llegado a ser, incluso, un lugar común. En una época signada por el fenómeno del auge de la ciencia de la naturaleza y la tecnología basada en ella, el descrédito de la filosofía natural aristotélica, así sancionado, hizo sentir claramente su influencia incluso en el ámbito, mucho más reducido y mucho menos popular, de la investigación especializada del pensamiento de Ar. Y ello hasta tal punto, que el autor de un libro ya clásico, aparecido a comienzos de los años sesenta y causante directo en buena medida del resurgimiento actual del interés por la obra, pudo decir que, frente a la mucha atención dedicada por los especialistas a las otras obras mayores de Ar., *Fís*. podía considerarse todavía en esos años, en gran medida, como terra incognita[2].

1. Cf. Popper (1963). Popper contrasta fuertemente la supuesta orientación crítico-racionalista de la tradición de la filosofía natural jonia –cuyos pensadores habrían procedido sobre la base de la formulación de hipótesis arriesgadas e imaginativas, sometidas luego a contraprueba empírica, pero no derivadas de la experiencia por vía inductiva– con la noción de ciencia como conocimiento cierto y demostrable, elaborada por Ar., la cual marcaría el punto de origen de la posterior tradición dogmática y, con ello, la interrupción de la tradición crítico-racionalista. En tal sentido declara Popper: “To my knowledge, the critical or rationalist tradition was invented only once. It was lost after two or three centuries, perhaps owing to the rise of the Aristotelian doctrine of episteme, of certain and demostrable knowledge (...) It was rediscovered and consciously revived in the Renaissance, especially by Galileo Galilei”, (p. 151). En esta reconstrucción de la historia de la tradición crítico-racionalista, Popper va tan lejos como para afirmar que, desde el punto de vista del tipo de modelo explicativo puesto en juego, las concepciones de los filósofos naturales jonios están en perfecta continuidad con los desarrollos posteriores de la ciencia física (cf. p. 136). Bien entendido, Popper mismo no defiende una posición empirista clásica en el ámbito de la teoría de la ciencia, ya que su concepción falsacionista se opone a toda forma de verificacionismo, sea de corte empirista o racionalista. Sin embargo, su diagnóstico acerca del supuesto papel retardatario del progreso científico desempeñado por la tradición platónico-aristotélica ha influido fuertemente en amplios sectores de la epistemología y la historia de la ciencia contemporáneas, con independencia de la polémica en torno a la viabilidad de la concepción falsacionista como tal.

2. Véase Wieland (1962), p. 15; véase también Wieland (1960-61), p. 206.

Ahora bien, no deja de ser sorprendente y, a la vez, aleccionador el hecho de que tanto el transitorio éxito, en la tardía Edad Media, de la concepción expuesta por Ar. en *Fís*. como su posterior descrédito, con el advenimiento del Renacimiento y la Modernidad, respondan ambos, en buena medida, a una similar interpretación de los objetivos y el alcance de dicha concepción, una interpretación que la sobreexige irremediablemente, en la medida en que le reclama las funciones explicativas propias de lo que debería ser una teoría unificada que dé cuenta del comportamiento de la realidad física en su conjunto, desde el punto de vista propio de una ciencia de la naturaleza.

Es verdad que esta sobreexigencia interpretativa procede en uno y otro caso –es decir, en la interpretación medieval y en la moderna, respectivamente– de una constelación básica fundamentalmente opuesta: en la interpretación medieval, la ausencia de una nítida distinción entre la vieja filosofía natural y lo que hoy llamamos la ciencia empírica de la naturaleza; en el caso de la tradición moderna, inversamente, la cada vez más decidida separación entre ambas, a partir de la constitución de la física como ciencia independiente, con el consiguiente descrédito de la filosofía natural escolástica, privada ahora de su objeto propio y su área específica de competencia, y condenada así a la obsolecencia.

No es menos cierto, sin embargo, que ambos enfoques resultan, en definitiva, convergentes, en la medida en que no permiten dar cuenta adecuadamente de la especificidad del modo aristotélico de abordaje de la φύσις, por oposición al característico de una ciencia empírica de la naturaleza. En efecto, hay fuertes razones para sostener que, en su finalidad explicativa básica, y de acuerdo con su diseño metódico específico, el modelo teórico presentado por Ar. en *Fís.* no constituye tanto una teoría empírica de la naturaleza en el sentido habitual, cuanto más bien el bosquejo de una peculiar ontología del ente natural, en cuanto éste se caracteriza esencialmente por estar sujeto a movimiento o cambio. Dicha ontología, como intentaré mostrar a continuación, no sólo se caracteriza por una peculiar demarcación de su ámbito temático específico, sino también, y de modo no menos esencial, por una determinada concepción metódica.

Como intentaré poner de manifiesto en lo que sigue, dicha concepción metódica se caracteriza específicamente por un tipo de abordaje que puede con justicia denominarse fenomenológico, y que apunta, como tal, a un ámbito de experiencia situado más allá o, si se prefiere, más acá de la distinción habitual entre lo que modernamente se suele denominar el 'sujeto'

y el 'objeto' del conocimiento[3]. En esa misma medida, puede decirse que dicho abordaje fenomenológico encuentra su fundamento en una peculiar forma de *indiferentismo ontológico*, que resulta, como veremos, esencial para caracterizar el estatuto que corresponde a algunas de las estructuras fundamentales tematizadas por Ar. en su filosofía natural. Desde el punto de vista histórico y también sistemático, lo más peculiar e interesante de esta concepción indiferentista reside en el hecho de que se sitúa, desde el comienzo, en el nivel descriptivo correspondiente a aquella dimensión de convergencia entre 'sujeto' y 'objeto', mejor: entre alma y mundo, en la cual hay siempre ya manifestación. Este aspecto permite vincular de modo directo la concepción aristotélica en torno al tema y el método de la filosofía natural con concepciones epistemológicas contemporáneas que apelan a modelos de fundamentación orientados a partir del mundo de la vida, como suelo fundamental de experiencia, al que, de uno u otro modo, debe ser reconducido en su origen todo posible intento de objetivación científica.

2. LA FILOSOFÍA NATURAL COMO ONTOLOGÍA DEL ENTE SUJETO A MOVIMIENTO Y SU CARÁCTER FENOMENOLÓGICO

He dicho que *Fís*. no presenta tanto lo que actualmente llamaríamos una 'teoría física', aunque de corte más primitivo que las que hoy sirven de base a la tarea de los científicos que estudian la naturaleza, sino, más bien, una determinada ontología del ente natural, en cuanto ente sujeto a movimiento, caracterizada por una peculiar concepción metódica. Con esto no quiero dar a entender que Ar. haya operado de modo expreso con vistas a dicho contraste entre ambos modos de abordar el estudio de la naturaleza. Lo que la tesis que he formulado quiere significar es algo mucho más modesto, a saber: que la hipótesis hermenéutica más productiva a la hora de dar cuenta de la especificidad del abordaje a los fenómenos naturales practicado por Ar. en *Fís*. consiste en leer la obra desde la pers-

3. Las nociones de 'sujeto' y 'objeto' están lejos de ser neutrales o inocentes desde el punto de vista ontológico, y hay muy buenas razones para sostener que su aplicación no resulta sin más conveniente, a la hora de dar cuenta del pensamiento de Ar. Algunas de las razones de tal inconveniencia emergerán, espero, con alguna claridad, al cabo del argumento desarrollado en el presente trabajo. Y ya la propia atribución a Ar. de una posición indiferentista en el sentido indicado apunta en esa dirección.

pectiva abierta por la idea de una ontología del ente natural, en cuanto esencialmente caracterizado por el hecho del movimiento[4]. Una indicación indirecta del alcance fundamentalmente ontológico que, en la perspectiva aristotélica, adquiere la física, como indagación filosófica en torno al ente natural sujeto a movimiento, viene dada ya por el conocido veredicto aristotélico contenido en la clasificación de las ciencias teóricas de *Met*. VI 1, según el cual si no hubiera una sustancia inmóvil, la física sería, sin más, la filosofía primera (cf. 1026a27-32)[5].

Por cierto, no faltan en la obra pasajes que discuten problemas específicos que, desde la Modernidad, pertenecen, sin duda, a la esfera de competencia propia de la ciencia empírica de la naturaleza, y que son justamente aquellos a los que se suele apelar a la hora de ilustrar la obsolecencia de los modelos explicativos propuestos por Ar. para dar cuenta del comportamiento de los entes de la realidad física. Piénsese, para poner un ejemplo paradigmático, en el famoso tratamiento aristotélico del movimiento de los proyectiles, sobre la base de la asunción de la necesidad de contacto entre el motor y lo movido (cf. *Fís.* IV 8, 215a14-19; VII 2; VIII

4. Sobre este punto ha insistido M. Heidegger. Véase Heidegger (1939), esp. p. 312 ss. Intérpretes vinculados estrechamente con el pensamiento de Heidegger, tales como W. Bröcker y P. Aubenque, han desarrollado en detalle esta línea interpretativa. Así, Bröcker ha presentado una reconstrucción de conjunto del pensamiento de Ar. que enfatiza el papel central que desempeña en él la noción de movimiento. Véase Bröcker (1974). Por su parte, P. Aubenque ha puesto de manifiesto la conexión de la concepción de la física, como una ontología del ente sujeto a movimiento, con el contenido nuclear de la teoría aristotélica de las categorías y con el problema de la posibilidad de la ciencia del ser. Véase Aubenque (1962), esp. p. 412-484.

5. El pasaje es problemático, en la medida en que está conectado con la doble caracterización de la filosofía primera como ontología general y como teología, uno de los problemas más debatidos en la investigación especializada sobre el pensamiento de Ar. Con todo, más allá de la posición que se adopte respecto de dicho problema, lo que en cualquier caso queda claro a partir de lo dicho es que la física posee como tal alcance ontológico. En tal sentido, advierte Wieland (1962), p. 13 sobre la necesidad de matizar en su alcance la caracterización –habitual en ciertas derivaciones tardías del aristotelismo– de la física como una mera "filosofía segunda". No hay duda de que la caracterización de la física como una ontología trae consigo una potencial superposición de campos de competencia con la filosofía primera. Pero aquí puede verse no sólo una arista incómoda en la concepción aristotélica de la ciencia del ser, sino también un rasgo definitorio de la esencial complementariedad de los enfoques que Ar. practica en ambas disciplinas, una complementariedad que deriva, en definitiva, de la cosa misma de la que ambas tratan. En este sentido explica Heidegger (1939), p. 312: "überhaupt hat es wenig Sinn zu sagen, die »Physik« gehe der »Metaphysik« voraus, da Metaphysik ebensosehr »Physik« ist als die Physik »Metaphysik«". Como ha mostrado convincentemente Berti (2003), esp. p. 190 ss., la estrecha conexión entre física y metafísica es característica también de la concepción que Ar. presenta en *Met*. XII. En este contexto, Berti remite expresamente a la tesis de Wieland acerca del primado metódico de la física, como ciencia general de los principios de las sustancias sensibles, frente a la metafísica, en el sentido estrecho que remite a la teoría de la sustancia no sensible (cf., p. 185 s.).

10, 266b27-267a20). Ya Filópono sometió a este modelo explicativo a una crítica devastadora, la cual jugó un papel importante en la motivación de la posterior caída en descrédito de la teoría aristotélica del movimiento[6]. Pero esto en nada altera el hecho de que, desde el comienzo mismo de la indagación desarrollada en *Fís*., Ar. pretende situarse fundamentalmente en la perspectiva que abre la pregunta por los principios (ἀρχαί) que dan cuenta de la constitución ontológica del ente natural sujeto a movimiento, precisamente en tanto sujeto a movimiento (cf. I 1, 184a10-16). En la medida en que la naturaleza constituye como tal un principio de movimiento (y reposo) en los entes naturales (cf. II 1, 192b20-27), el fenómeno del movimiento debe ocupar el centro de una indagación referida a dichos Princ.-pios. Importante, desde el punto de vista del método, es el hecho de que la cuestión de la existencia del movimiento queda, desde un comienzo, excluida de dicha indagación acerca de los principios del ente natural en tanto móvil. Que hay movimiento es, para Ar., un hecho de experiencia (cf. I 2, 185a13 s.: δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς), del cual la filosofía natural debe partir como de un presupuesto, y cuya puesta en discusión no aporta nada sustantivo a su contenido específico, tal como Ar. lo señala de modo expreso en el marco de la crítica a la posición eleática (cf. I 2, 184b25-185a20). La indagación referida a los principios del ente natural sujeto a movimiento deja, por tanto, de lado la discusión, central en la dialéctica eleática, en torno a la existencia del movimiento, para concentrarse, más bien, en el campo temático abierto por la pregunta acerca de la esencia del movimiento como tal. Se trata, pues, de indagar no si el movimiento es, sino, más bien, qué es (cf. III 1, 200b12-15)[7]. El principio metódico que sanciona la puesta entre paréntesis de la pregunta por la existencia del

6. Para el tratamiento aristotélico del caso del movimiento de los proyectiles, véase las observaciones en Vigo (1995), p. 220 s. ad 215a14-19 y Carteron (1955), p. 22 ss. Véase también Boeri (2003), p. 270 ss. *ad* VIII 10, 266b27-267a12. Para las críticas de Filópono en el marco del desarrollo de su teoría del ímpetu, véase Sorabji (1988), p. 227-248. Sorabji adscribe al desarrollo de un modelo alternativo a la dinámica aristotélica, mediante la teoría del ímpetu, por parte de Filópono la importancia de un genuino cambio de paradigma, en la medida en que provee el nuevo *background* teórico que haría posible posteriormente la concepción de Galileo (cf. p. 227).

7. Resulta significativo el hecho de que la doble pregunta 'si es' –'qué es', que Ar. emplea como clave de apertura del tratamiento de los diferentes tópicos abordados, se aplica en todas las investigaciones particulares de III-IV, con excepción justamente de la dedicada al movimiento. En este caso, la pregunta por la existencia queda descartada desde un comienzo, por no pertenecer al ámbito de reflexión propio la filosofía de la naturaleza. En otros casos, en cambio, la pregunta por la existencia adquiere un papel fundamental, en la medida en que se trata de someter a discusión crítica la supuesta necesidad de introducir determinados principios explicativos, tal como ocurre, por ejemplo, con el caso del vacío en IV 6-9. El tratamiento de Ar. posee en este caso un carácter fundamentalmente crítico-negativo.

movimiento supone un distanciamiento respecto de todo abordaje puramente especulativo al ámbito de los fenómenos naturales. Sin embargo, no menos cierto es que la orientación básica a partir de la pregunta por la esencia del movimiento, y por los principios constitutivos del ente sujeto a movimiento como tal sitúa a la indagación aristotélica, desde un comienzo, en un plano que queda sustraído de antemano a la esfera de competencia propia de una ciencia empírica de la naturaleza. En virtud de su orientación básica, la filosofía natural de Ar. se interna, pues, por un camino intermedio entre la metafísica especulativa, por un lado, y la ciencia Emp.-rica de la naturaleza, por el otro. Y, como veremos, ello tiene directa conexión también con su peculiar diseño metódico.

La orientación básica a partir de la pregunta por los principios se refleja de modo directo en la estructura misma de la obra, tomada como un todo. Si se considera la secuencia en que Ar. lleva a cabo su examen del fenómeno del movimiento como determinación ontológica esencial del ente natural, tal como la tenemos representada en el orden actual de los escritos que componen el texto de *Fís*., se advierte enseguida un hecho metódicamente significativo, a saber: Ar. procede según un orden que va de la consideración de los principios del movimiento como tal a la consideración más específica de las diferentes formas o especies del movimiento, de sus características estructurales y métricas, y de los nexos causales que dan cuenta, a nivel cosmológico, de la integración de los diferentes movimientos particulares, en el contexto más amplio del universo como un todo. Ya Simplicio, el gran comentador de *Fís*., consideraba que la obra está dividida en dos partes bien diferenciadas, de las cuales la primera contiene los tratados "acerca de los principios" (τὰ περὶ ἀρχῶν), y la segunda los tratados "acerca del movimiento" (τὰ περὶ κινήσεως), tal como los denomina Simplicio (cf. *In Phys*. 801, 13-16)[8]. Simplicio identificaba cada uno de estas partes con los libros I-V y VI-VIII, respectivamente. Por cierto, la inclusión del libro V en la parte dedicada a los principios no resulta acep-

8. Simplicio hace remontar esta división hasta Adrasto, peripatético del siglo II d. C., e incluso hasta Ar. mismo y sus primeros discípulos (cf. *In Phys*. 4, 11-15; 6, 4-10; 801, 13-16; 802, 9-10; 923, 7-8). Y atribuye la misma división del contenido a Damas, biógrafo y, posiblemente, discípulo de Eudemo (cf. 924, 8-14), y también a Andrónico de Rodas, en su obra sobre el origen de los escritos aristotélicos (923, 9-10). Esto llevó a W. Jaeger (1912), p. 151 a conjeturar que la división remontaba al propio Ar., quien habría compuesto dos "tratados" (pragmateivai) distintos: uno sobre los principios (libros I-IV) y otro sobre el movimiento (V, VI y VIII). Como se sabe, el libro VII presenta un problema particular, pues no parece pertenecer originalmente a la misma secuencia de tratamiento que el resto de la obra, sino que habría sido integrado a ella posteriormente, según piensa todavía la mayoría de los estudiosos.

table, ya que dicho libro debe verse, sin duda, como parte de la investigación específica referida al movimiento, y no como parte de la elucidación de los principios[9]. Pero, más allá de esta necesaria corrección, la división del contenido de la obra en dos partes resulta adecuada en lo esencial, y hace justicia a la estructura y el plan de los tratados. De hecho, la primera parte, constituida por los libros I-IV, puede verse como un tratamiento acerca de 'principios', si se toma esta expresión en un sentido lo suficientemente amplio como para poder abarcar no sólo a) los momentos constitutivos inmanentes de los entes sujetos a movimiento y b) los factores causales o explicativos que permiten dar cuenta de su movimiento, sino también c) aquellas otros factores concomitantes que se presentan como necesariamente vinculados al movimiento como tal[10]. Así, la argumentación desarrollada en el libro I, que culmina en el análisis de los principios del (ente sujeto a) movimiento en el importante capítulo 7, se corresponde con el aspecto a), y la tematización de la noción de naturaleza y de causa en el libro II con el aspecto b), mientras que el tratamiento de infinito (III 4-8), lugar (IV 1-5), vacío (IV 6-9) y tiempo (IV 10-14) en los libros III-IV

9. Ross (1936), p. 4 cree que el error de Simplicio puede estar vinculado con la inclusión del libro VII en el conjunto de la obra, que llevó –sea a Simplicio mismo o bien a alguien anterior dentro de esta tradición interpretativa– a creer que la tradicional referencia a tres libros "acerca del movimiento" tenía que remitir a los libros VI-VIII, cuando originalmente debió tratarse de los libros V, VI y VIII.

10. A. Mansion (1946), p. 55 nota 7 considera, en cambio, que el tratamiento sobre los principios concluye con el libro I, cuyas palabras finales rezan: "Así pues, que hay principios, y cuáles son, así como cuántos en número, démoslo por definido de este modo" (I 9, 192b2-4). No hay duda de que el libro I goza de una relativa autonomía y parece proveer un tratamiento autocontenido. Sin embargo, la afirmación final puede ser entendida simplemente como una referencia a los principios tematizados a lo largo del libro I, que corresponden, en rigor, a los momentos constitutivos inmanentes del ente sujeto a movimiento. Así entendida, la sentencia no excluye la prosecución en los libros posteriores del tratamiento relativo a 'principios', tomado el término en un sentido más amplio. Como es sabido, Ar. trabaja con un concepto de 'principio' lo suficientemente amplio y flexible como para cubrir una variedad de diferentes aplicaciones, tanto en el plano ontológico como en el plano epistemológico. En Met. V 1 Ar. distingue seis significados de la noción de 'principio' (ἀρχή) (cf. 1012b34-1013a16) y señala, además, expresamente que a ellos hay que agregarse también los significados de 'causa' (αἴτιον/αἰτία) distinguidos en V 2 (cf. V 1, 1013a16 s.). Lo común a todos los casos de aplicación de la noción de 'principio' reside en el hecho de que mediante ella se establece una relación asimétrica de prioridad entre dos o más cosas, de modo tal que aquella que aparece, en algún sentido del término, como 'principio' de la(s) otra(s) goza también respecto de ella(s) de prioridad (πρῶτον/πρότερον), en alguno de los posibles sentidos de este término, el cual posee también, según Ar., una variedad de posibles significados (cf. Met. V 11; Cat. 12). Que, a juicio de Ar., la noción de prioridad es primitiva respecto de la de principio queda claro a partir de la caracterización formal de esta última ofrecida en Met. V 1: según ella, 'principio' es aquello primero (τὸ πρῶτον) a partir de lo cual (ὅθεν) algo es, deviene o es conocido (cf. 1013a17-19).

se conecta con el aspecto c). Toda esta elucidación dedicada a los Princ.-pios y condiciones del movimiento gira, en torno al tratamiento de su naturaleza o esencia en los capítulos iniciales del libro III (III 1-3).

Ahora bien, es importante advertir que el análisis del movimiento y el ente natural sujeto a movimiento llevado a cabo por Ar. en *Fís*. se sitúa, desde el comienzo, en un nivel de descripción que guarda correspondencia directa no sólo con las premisas fundamentales de la ontología aristotélica, sino también con los mecanismos de identificación de entidades y con las asunciones ontológicas elementales que subyacen al acceso pre-filosófico e, incluso, pre-teórico al mundo y la naturaleza, en la experiencia inmediata y la praxis cotidiana. En efecto, el mundo tematizado por la física aristotélica es, fundamentalmente, un mundo de cosas subsistentes dotadas de determinadas propiedades, vinculadas relacionalmente con otras cosas subsistentes, y sujetas a diferentes tipos de procesos de movimiento o cambio. En rigor, sorprende comprobar, dado el carácter, en general, admitidamente temprano de la obra, el hecho de que Ar. aparezca aquí ya en posesión de buena parte de los puntos de partida básicos de la concepción ontológica madura que encontramos reflejada, de diversos modos, en los libros centrales de *Met*., esto es, en los libros IV, VI, VII-IX y XII. Así, por ejemplo, encontramos en *Fís*. una discusión de la doctrina de las cuatro causas y, en conexión con ella, del problema del azar (τύχη) y la producción espontánea (αὐτόματον), que en su detalle y diferenciación no encuentra paralelo en *Met*. También se aplica en diferentes contextos explicativos la distinción acto-potencia, y en algunos casos incluso se la tematiza como tal. Lo mismo acontece con la oposición entre materia y forma, que se discute expresamente en el marco de la elucidación de la noción de naturaleza en el libro II, y se aplica de diversos modos en otros contextos. En este sentido, hay que recordar, en cambio, que la distinción forma-materia en el sentido habitual está todavía ausente en el *Organon*, un hecho que, ciertamente, puede evaluarse de diferentes formas, pero que ha servido incluso de criterio básico, en tiempos recientes, para la formulación de una provocativa hipótesis en torno a la evolución del pensamiento de Ar.[11]. Por último, junto a la distinción forma-materia, aparece

11. Cf. Graham (1987). Graham distingue dos fases fundamentales en la evolución de Ar.: una fase temprana, a la que denomina 'Sistema 1', correspondería a una concepción ontológica que debería caracterizarse como un atomismo lógico-sustancialista; dicha concepción es abandonada en la fase siguiente, que corresponde al 'Sistema 2', en favor del sustancialismo esencialista y, en conexión con ello, en favor de la concepción hilemórfica de la sustancia sensible. Es, por cierto, muy discutible que esta versión de la evolución de Ar. deba ser aceptada en todas sus consecuencias.

en *Fís*. también la distinción categorial fundamental entre el objeto (sustancia) y sus determinaciones (accidentes), la cual no sólo se aplica, sino que en determinados contextos incluso se tematiza en alguna medida, tal como ocurre en el caso de la discusión dedicada a los principios del cambio en el cap. 7 del libro I, o también, de otro modo, en la discusión de la distinción entre cambio accidental y sustancial en el libro V.

Justamente en conexión con la distinción categorial entre el objeto (sustancia) y sus determinaciones (accidentes) se pone de manifiesto en *Fís*. una tendencia a la desustancialización de entidades que la tradición filosófica había concebido, al menos implícitamente, en términos sustancialistas o cuasi-sustancialistas. Dicha tendencia, que testimonia claramente acerca de la madurez filosófica alcanzada por Ar. ya en esta obra, adquiere expresión, sobre todo, en el conjunto de breves tratados contenidos en los libros III y IV, en los cuales Ar. analiza, como se dijo, el movimiento, el infinito, el lugar, el vacío y el tiempo. Todas estas reales o –como en el caso del vacío, a juicio de Ar.– supuestas entidades habían sido elevadas por diferentes pensadores en la tradición filosófica precedente a la categoría de principios, a los que correspondería un tipo de existencia que, en la terminología propia de la filosofía aristotélica, debería designarse como sustancial o cuasi-sustancial. Piénsese, por ejemplo, en la concepción de Anaximandro, que postula lo infinito (τὸ ἄπειρον) como principio último y fuente inagotable del devenir natural[12]. En conexión con la mencionada tendencia a la desustancialización Ar. concede a todas estas entidades un estatuto ontológico mucho más modesto, pues no las concibe como cosas dotadas de existencia sustancial, sino, más bien, como propiedades o determinaciones de los objetos sustanciales, o bien de los procesos a los que dichos objetos sustanciales quedan sometidos. Como muestra especialmente el tratamiento del infinito y del tiempo, en la ejecución de su estrategia desustancializadora Ar. apela a un sofisticado modelo de explicación reductiva, por medio del cual se pone de manifiesto que el tiempo y

Pero, independientemente de ello, no puede haber ninguna duda de que la concepción presentada en *Fís*. presupone ya la perspectiva propia del que Graham denomina 'Sistema 2'.

12. Por su parte, el movimiento había sido considerado por Platón como uno de los 'géneros supremos' (μέγιστα γένη) en el *Sofista*, concepción que, a los ojos de Aristóeteles, debía aparecer necesariamente como una ilegítima hipostasiación de una realidad no-sustancial. Algo análogo vale para las concepciones sustancialistas o cuasi-sustancialistas del espacio, que lo conciben como una suerte de recipiente universal para los objetos existentes. Como se sabe, Ar. interpreta en tales términos, con las variantes correspondientes en cada caso, tanto la concepción atomista del vacío como la noción hesiódica de χάος como principio de todo, y también la concepción platónica del espacio como χώρα en el *Timeo* de Platón.

sus propiedades –tales como continuidad (συνεχές), infinitud (ἄπειρον) y sucesividad o antero-posterioridad (πρότερον/ὕστερον)– se fundan en el movimiento y sus propiedades análogas, y éstos, a su vez, en la magnitud espacialmente extensa (μέγεθος), que corresponde como tal a los objetos corpóreos, y sus correspondientes propiedades[13]. Esta clara tendencia a la desustancialización de entidades a las que la tradición había estado inclinada a concebir en términos sustanciales o cuasi-sustanciales no resulta en absoluto incompatible con el sustancialismo aristotélico. Por el contrario, ella pone, más bien, de manifiesto que la concepción de los entes y los procesos naturales elaborada por Ar. en *Fís.* permanece orientada a partir de un modelo ontológico de corte sustancialista, dentro del cual la distinción categorial entre el objeto, por un lado, y las propiedades, las determinaciones y los procesos vinculados con él, por el otro, cumple una función básica y fundante. En efecto, la actitud más bien restrictiva a la hora de introducir entidades que merezcan el título de 'objetos', en el sentido más propio del término, no constituye sino el reverso de la concepción ontológica según la cual los objetos sustanciales han de verse como aquellas entidades básicas de cuya existencia depende, de modo directo o indirecto, la existencia de todo lo demás.

Ahora bien, la decisión inicial básica que vincula a la filosofía natural, en su intento de acceder a los principios del ente sujeto a movimiento, con aquel nivel de descripción que corresponde a la experiencia inmediata de la naturaleza, tal como ésta acontece ya en el acceso pre-teórico al mundo y la praxis cotidiana, está muy lejos de constituir, como podría parecer a primera vista, y como de hecho se ha sostenido a veces, un punto de partida dogmático, que bloquea de antemano la posibilidad de elaborar modelos explicativos tal vez contraintuitivos, pero, a la vez, más eficaces, a la hora de dar cuenta del comportamiento de los entes naturales, desde el punto de vista de una ciencia empírica de la naturaleza. Por el contrario, tal decisión inicial debe verse, más bien, como el resultado de una toma de posición consciente con relación a la pregunta por el objeto específico al que debe apuntar una indagación filosófica de la naturaleza, y por el peculiar diseño metódico que la orientación a partir de tal objeto impone a dicho tipo de indagación. Que esto es así se advierte no sólo a partir del modo en que Ar. caracteriza el objeto y el alcance de la investigación lle-

13. Véase esp. *Fís* III 7, 207b21-25; IV 11, 219a10-21. Para una reconstrucción del modelo de explicación reductiva al que recurre Ar. en ambos pasajes, véase arriba Capítulo VII, esp. p. 230 ss.

vada a cabo en *Fís.* –que, como vimos, se presenta, desde el primer momento, como una indagación referida a principios–, sino también, y con especial nitidez, a partir de su actitud crítica frente a las concepciones elaboradas por algunos de los principales representantes de la tradición presocrática. Ya he mencionado, en este sentido, la crítica dirigida por Ar. contra el monismo eleático, que, al suprimir la multiplicidad y el movimiento, se sitúa de un salto fuera del ámbito propio de una indagación filosófica de la naturaleza. A ello se agrega también la clara toma de distancia de Ar. respecto de modelos explicativos que, como es el caso del atomismo de Leucipo y Demócrito, se caracterizan por una fuerte orientación de corte causal-reductivo, en la medida en que intentan dar cuenta de los fenómenos correspondientes al nivel de la macro-estructura, tal como éstos se presentan en la experiencia inmediata de la naturaleza, concibiéndolos como meros epifenómenos de cosas y procesos que tienen lugar en el nivel de una micro-estructura que queda, como tal, sustraída al acceso inmediato a través de la experiencia sensible. Esta orientación metódica básica de corte causal-reductivo queda expresada de modo ejemplar en la famosa sentencia de Demócrito: "por convención (νόμῳ) dulce, por convención amargo, por convención caliente, por convención frío, por convención color; en realidad (ἐτεῇ) átomos y vacío" (68B9 DK). Nuestra fuente para este fragmento, el escéptico Sexto Empírico (*Adv. math.* VII 135), lo cita para ilustrar la tesis de que no aprehendemos, en verdad, nada que sea objetivamente originario, sino tan sólo lo que se aparece a través de las variaciones de nuestro cuerpo, de modo que no captaríamos nada tal como se manifiesta en verdad, sino sólo tal como se nos aparece[14], una tesis que, a juicio de Sexto, implicaría la supresión lisa y llana del campo fenoménico abierto por la experiencia sensible (ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι)[15].

14. Cf. la oposición establecida por Sexto entre φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν y (φαίνεσθαι) μόνον κατὰ δόξαν; véase también 68B10 DK, citado por Sexto a continuación, en VII 136.

15. La interpretación de Sexto con respecto al alcance de la tesis de Demócrito va muy probablemente demasiado lejos, al sugerir la supresión lisa y llana del campo fenoménico correspondiente a la experiencia sensible. Y el propio Sexto aclara que Demócrito sólo "algunas veces" (ὅτε μὲν) habría llegado al extremo de tal supresión. Sin embargo, al dar cuenta del origen de la concepción atomista de Leucipo y Demócrito, Ar. llama la atención sobre el hecho de que constituye, más bien, un intento de mediación entre la concepción eleática del ser y el testimonio de los sentidos. Leucipo, el iniciador de la teoría atomista, habría concedido a los eléatas algunas premisas, tales como 1) la de la necesidad de la existencia del vacío como condición de la posibilidad del movimiento locativo, y de la existencia de una multiplicidad de cosas individuales espacialmente separadas; y 2) la asociación del vacío con el no-ser. Pero, al mismo tiempo, habría concedido al testimonio de los sentidos 3) la existencia del movimiento, y 4) la existencia de una multiplicidad

Con su punto de partida metódico, que busca orientación básicamente a partir de la distinción categorial entre el objeto y sus determinaciones, Ar. se distancia claramente de este tipo de abordaje teórico, caracterizado por el recurso a modelos explicativos dotados de un fuerte componente reduccionista de corte causal[16]. Esto no impide, por cierto, que el propio Ar. pueda recurrir en su filosofía natural a otros modelos de explicación causal y a otras estrategias de explicación reductiva, como efectivamente lo hace. Pero lo característico de tales intentos explicativos está dado justamente por el hecho de que el esfuerzo por remontarse al plano de los principios que dan cuenta de los fenómenos no toma habitualmente en ellos la forma de una reducción causal de la macro-estructura a una micro-estructura sustraída al acceso perceptivo, en un ir más allá de lo percepti-

de cosas espacialmente separadas. Sobre esta base, y para hacer compatible ambos conjuntos de premisas, Leucipo habría concluido la necesidad de conceder cierta existencia al vacío y, con ello, al no-ser, apartándose así del principio parmenídeo de la imposibilidad del no-ser (cf. *GC* I 8, 325a23-b5 = 67A7 DK). En el mismo sentido, Galeno transmite un fragmento de Demócrito que presenta la relación entre el pensamiento y los sentidos de un modo mucho más sofisticado, e incompatible con la supresión lisa y llana del ámbito abierto en la experiencia sensible. Demócrito hace allí hablar a los sentidos, quienes se dirigen a la mente en los siguientes términos: "¡Oh mísera mente (φρήν), que tomas de nosotros tus convicciones! ¿Has de destruirnos? ¡<Nuestra> caída será <también>, por cierto, tu <propia> destrucción!" (68B125 DK). La percepción sensible aparece aquí como la condición, a la vez, posibilitante y limitativa del acceso a la realidad por parte del intelecto, en la medida en que lo que verdaderamente existe está situado más allá del rango de alcance de los sentidos, pero sólo resulta accesible a partir de lo que los propios sentidos ponen de manifiesto. En tal sentido, Demócrito declara que el hombre está, en principio, alejado de la verdad, la cual yace en lo profundo (cf. p. ej. 68B6 y 68B117 DK).

16. Muy ilustrativas resultan, en este sentido, las críticas de Ar. al modelo causal-reductivo empleado por Leucipo y Demócrito, y "la mayoría de los que estudian la naturaleza", para dar cuenta de las cualidades sensibles y, más precisamente, de los que Ar. llama 'sensibles propios'. Ar. explica que Demócrito reduce (ἀνάγει) los sensibles propios a los sensibles comunes, en la medida en que intenta dar cuenta de cualidades como los colores, los sabores, los olores, etc., por referencia a propiedades geométricas de los átomos, tales como el tamaño y la figura. A juicio de Ar., este modelo explicativo es metódicamente inadecuado e incapaz de dar cuenta del carácter específico de los sensibles propios, ya que las propiedades geométricas a las que se acude en calidad de explanans no guardan congruencia, desde el punto de vista estructural, con las que, en su Calidad de explanandum, proveen el punto de partida y también el objeto de referencia último del intento de explicación así elaborado. Véase *Sens*. 4, 442a29-b23. En el mismo sentido apunta también la detallada crítica de Teofrasto al tratamiento de la percepción y las cualidades sensibles en el marco de las concepciones atomistas. Véase Teofrasto, *De sensu* 49-83 = 68A135 DK. También Platón –que en *Teeteto* 182b resume el núcleo teórico del modelo causal-reductivo ejemplificado por las concepciones en la línea del atomismo– desarrolla en *Timeo* 61c-64a un intento análogo, basado en una concepción atomista de fuerte orientación geométrica, en la medida en que asocia a los átomos de los cuatro elementos con las figuras de los sólidos regulares. Ar. critica ampliamente la versión atomista del *Timeo*, pues la considera incapaz de dar cuenta realmente de las propiedades específicas de los elementos, dada la incongruencia existente entre éstas y las propiedades de los cuerpos geométricos a los que se apelaría para explicarlas (cf. *DC* III 8, 306a3-307b24).

vamente dado, que corre el riesgo de perder finalmente contacto con su propio punto de partida. El intento de explicación acontece aquí, más bien, en la forma de un retroceso, por vía de tematización reflexiva, hacia aquello que está siempre ya presupuesto en todo acceso pre-teórico al mundo abierto a través la experiencia sensible, y en todo modo de referirnos significativamente a él por medio del lenguaje[17]. Como lo muestra ejemplarmente el análisis de la estructura básica del cambio en *Fís*. I 7, por medio de la famosa tríada de principios 'sustrato'-'forma'-'privación', Ar. se orienta metódicamente a partir de un peculiar presupuesto de congruencia entre lo que en cada caso ha de ser explicado y aquello a lo que se apela

17. Se ha hecho notar, a veces, la presencia de tendencias de corte causal-reductivo en determinados aspectos de la física aristotélica. Así, por ejemplo, Morrow (1969) ha llamado la atención sobre el hecho de que en *Fís*. VII Ar. tendería a relegar el cambio cualitativo, y a tratarlo como el mero emergente de movimientos locativos subyacentes. Y algún intérprete ha visto en este tipo de interpretación un expediente para evitar los problemas que presentaría la relación del tiempo con esta peculiar especie del cambio, en la medida en que, a diferencia del movimiento locativo, el cambio cualitativo no presentaría una métrica natural propia, por no poseer, en sentido estricto, una trayectoria (cf. Sorabji [1983], p. 411). Sin embargo, Ar. nunca abandona en *Fís*. su tesis básica de la especificidad e irreductibilidad del cambio cualitativo (ἀλλοίωσις) frente a otros tipos de cambio, tal como ella queda reflejada en su clásica distinción de cuatro especies o formas básicas del cambio, en conexión con cuatro categorías diferentes, a saber: la sustancia, el lugar, la cantidad y la cualidad (para la distinción de las especies del cambio en conexión con las categorías, véase *Fís.* V 2, 225b11 ss.; VI 3, 246b11 ss.; *Met*. XI 12, 1068a11 ss.; XIV 1, 1088a23 ss.; véase también *Fís.* III 1, 200b27 ss.). Por otra parte, hay modos de dar cuenta del problema de la trayectoria del cambio cualitativo en conexión con la percepción y la métrica del tiempo, sin apelar a tal tipo de reducción de la ἀλλοίωσις a la forav (para una discusión más amplia del problema de la conexión entre el tiempo y el cambio cualitativo, véase arriba Capítulo III, esp. p. 95 ss.). En su tratamiento del tiempo de *Fís*. IV 10-14 Ar. insiste reiteradamente en el hecho de que el tiempo es percibido concomitantemente con cualquier tipo de cambio, incluso, con formas tan peculiares de éste como el cambio psíquico, es decir, el cambio que tiene lugar en la disposición interior del alma en el sujeto capaz de percibir (cf. p. ej. IV 11, 219a2-8). La concepción aristotélica en torno a la relación entre lo que la modernidad llamó las 'cualidades primarias' (vgr. las determinaciones matemáticas, etc.) y las 'cualidades secundarias' (vgr. los colores, sabores, etc.) ha sido objeto de discusión, en los últimos tiempos, entre quienes enfatizan la irreductibilidad del ámbito propio de las cualidades secundarias y quienes señalan la presencia en el propio Ar. de tendencias que apuntan en dirección de un modelo de tratamiento causal-reductivo, que concedería mayor peso objetivo a las cualidades primarias. Para una defensa del primer tipo de posición veáse ahora Broadie (1993); la visión causal-reductivista es defendida, en cambio, por Broackes (1999). No puedo detenerme aquí en una consideración más detallada de estos sustanciosos trabajos. Me limito a señalar que, pese a todas las diferencias en las tesis básicas de uno y otro, ambos tienden a centrar la discusión en el problema de si hay o no, y en qué medida, una causalidad específica de las propiedades sensibles, cuando el problema de fondo es más bien, a mi juicio, el de la esencial complementariedad de sensible y sentido, de alma y mundo, que las estructuras de actualidad propias de la experiencia perceptiva ponen de manifiesto. Por la misma razón, ambas discusiones tienden a pasar por alto o, al menos, a no considerar suficientemente el caso de fenómenos como la continuidad, la infinitud intensiva y el tiempo, que resultan, en cambio, decisivos para mi propia discusión del problema.

para explicarlo, entre el explanandum y su correspondiente explanans: los principios aristotélicos son siempre principios de cosas y quedan, como tales, referidos de modo inmediato a aquello de lo que dan cuenta. Pero las "cosas" de las que se pretende dar cuenta por medio de dichos principios no son entidades u objetos cualesquiera, sino, más bien, aquellos que se nos ofrecen de modo directo en el acceso inmediato al mundo de la experiencia. Y se intenta, además, dar cuenta de ellos no bajo cualquier punto de vista posible, sino más bien con arreglo a las características con que se nos ofrecen en dicho acceso inmediato, y dentro de los límites propios de tal acceso[18]. Esto explica en buena medida, a mi juicio, por qué la concepción presentada por Ar. en *Fís.* ha podido verse, en lo que concierne al

18. Especialmente ilustrativo en este sentido resulta el análisis aristotélico de los principios del (ente sujeto a) cambio en *Fís.* I 7, por recurso a la tríada de principios 'sustrato'-'forma'-'privación'. Uno de los resultados cruciales de dicho análisis consiste en la puesta de manifiesto del carácter esencialmente compuesto de todo aquello que está sujeto a cambio. Pero se trata aquí de un peculiar sentido de la noción de composición, que no remite a la constitución material del objeto, sino, más bien, a su complexión ontológica, tal como ésta queda articulada por medio de la oposición entre 'unidad de real o numérica' (sustrato) y 'dualidad formal o específica' (forma/privación) (cf. *Fís.* I 7, 190b23-29). El modelo explicativo así elaborado apunta, por así decir, al despliegue del ente sujeto a cambio en su peculiar articulación ontológica, y no a una explicación reductiva por vía causal o elementarizante. Esta misma orientación básica de índole no-reductivista caracteriza también a la concepción aristotélica de la causalidad, basada en la famosa distinción de cuatro sentidos de la noción de causa (cf. *Fís.* II 3). Como se ha hecho notar a menudo, el modelo aristotélico de explicación causal presenta una orientación básicamente diferente de aquella propia de los modelos más habituales a partir de la modernidad, anticipados en este aspecto ya por la concepción estoica, por ejemplo. La diferencia estriba en que el modelo aristotélico no está centrado en el caso de la producción de eventos y/o estados de cosas: las causas aristotélicas son primariamente causas de cosas, y sólo derivada o secundariamente causas de eventos y/o estados de cosas; e incluso allí donde dan cuenta de la producción de eventos y/o estados de cosas no enfatizan tanto el aspecto de la eficacia en términos de poder causal, cuanto más bien el aspecto vinculado con la trasmisión de determinación formal desde el agente al paciente. Para una caracterización de la concepción aristotélica de la causalidad como orientada a partir del caso de las causas de cosas, véase M. Frede (1980). Otro rasgo esencial de la concepción de Ar., vinculado directamente con la orientación a partir de las cosas, y no de los eventos y/o estados de cosas, tiene que ver con el carácter indisolublemente complementario de las cuatro causas, las cuales se reclaman mutuamente, y no pueden cumplir su papel de modo independiente unas de otras. Esto explica que, a diferencia de lo que ocurre en las concepciones modernas más usuales, Ar. no identifique, sin más, la causalidad con la posteriormente así llamada 'causalidad eficiente', y que conciba a la causa que es 'principio del movimiento' no tanto en términos de poder o eficacia, sino más bien a la luz del modelo de la causalidad formal, que provee, sin duda, el centro del esquema en la doctrina de las cuatro causas. En atención a estos rasgos diferenciales propios de la concepción aristotélica, se explica por qué pudo Heidegger intentar interpretarla, en términos fuertemente anti-reduccionistas, como una concepción de carácter esencialmente manifestacionista: la función propia de las causas aristotélicas consistiría fundamentalmente, a juicio de Heidegger, en dar cuenta de la venida a la presencia del ente, tal como éste se manifiesta en y desde sí mismo. Véase Heidegger (1953), esp. p. 11 ss.

tipo de recurso explicativo privilegiado en ella, como un ejemplo paradigmático de un modelo teórico en el cual el análisis fenomenológico-descriptivo juega un papel mucho más importante que la explicación de corte causal-reductivo[19].

Desde esta perspectiva puede comprenderse mejor también el hecho, reiteradamente enfatizado por los intérpretes desde comienzos de los años '60, de la presencia de un fuerte componente dialéctico en el método practicado por Ar. en *Fís*., que vincula a los tratados contenidos en la obra, especialmente los libros I-II y III-IV, con el método de discusión dialéctica descripto y codificado en *Tóp*. Frente a interpretaciones menos diferenciadas, que partían de la asunción de que lo que Ar. se proponía desarrollar es un modelo científico basado exclusivamente en premisas observacionales, aproximadamente al modo de una ciencia experimental de la naturaleza, se llamó crecientemente la atención sobre el papel que desempeña el examen de las opiniones plausibles, las suposiciones habituales y los pareceres de gente reputada sobre el tema en cuestión, como punto de partida de las indagaciones realizadas por Ar. Como señala Owen, uno de los principales impulsores de la rehabilitación del componente dialéctico en el método aristotélico, Ar. no parte en *Fís*. simplemente de un elenco de premisas observacionales, sino que en cada investigación parte, más bien, de un conjunto de opiniones o puntos de vista que resultan prima facie plausibles, por cuanto gozan de aceptación general, o bien relevantes, en la medida en que son tenidos por verdaderos por personas reputadas[20]. Los ἔνδοξα y los φαινόμενα de los que parte Ar. en *Fís*. tendrían, según esto, funciones comparables, desde el punto de vista metódico, a los puntos de partida de la discusión dialéctica. En tal sentido, las investigaciones desarrolladas en *Fís*. realizarían en concreto el postulado metódico básico establecido programáticamente en *Tóp*., según el cual las primeras premisas o los principios (ἀρχαί) del conocimiento científico se obtendrían por medio de procedimientos argumentativos que parten de los ἔνδοξα (cf. *Tóp*. I 2, 101a36-b4)[21]. En el mismo sentido apuntan también las observaciones de

19. A este respecto, véase las excelentes observaciones de Wieland (1962), p. 335 ss.

20. Cf. Owen (1961), esp. p. 84 ss.

21. Cf. Owen (1961), p. 91 s. Véase también las observaciones sobre el método aristotélico en el ámbito de la física y la cosmología en Owen (1970), esp. p. 252 ss., donde la tesis de Owen de la existencia de un supuesto giro empirista en la concepción y práctica del método filosófico por parte del Ar. maduro resulta, sin embargo, altamente discutible. En el caso concreto de las indagaciones de *Fís*., Owen muestra, con gran agudeza, cómo los temas y problemas abordados por Ar. están extraídos, en buena parte, del reservorio de argumentaciones dialécticas desarrolladas por Platón en la segunda parte del *Parménides*, lo cual resulta especialmente claro en el caso de la discusión del

aquellos intérpretes que, como Wieland, enfatizan el hecho de que en la indagación referida a los principios que Ar. lleva a cabo en *Fís*. juega un papel decisivo la orientación a partir de las estructuras del lenguaje, a través del cual antes de toda reflexión filosófica, ya en el plano del acceso pre-reflexivo y pre-teórico al mundo circundante, se articula la experiencia inmediata de la naturaleza, los entes naturales y los procesos a los que éstos quedan sujetos[22].

Todo lo señalado apunta a poner de relieve un hecho básico que, a mi juicio, no siempre ha sido considerado en su verdadero alcance, a la hora de dar cuenta del diseño temático y metódico del modelo teórico presen-

lugar (τόπος), del continuo (συνεχές) y de lo instantáneo (ἐξαίφνης). Véase Owen (1961), p. 92-103. Para la conexión del método dialéctico de Ar. con la dialéctica refutatoria de la segunda parte del *Parménides*, véase también la excelente contribución de Berti (1980), quien enfatiza el hecho de que la consideración de las opiniones reputadas involucra esencialmente no sólo un componente positivo, sino también un crítico-refutatorio. En tal sentido, Berti llama también la atención acerca de la necesidad de distinguir entre los ἔνδοξα y los φαινόμενα como puntos de partida de la investigación: mientras que los ἔνδοξα son puntos de vista u opiniones que cuentan o pueden contar prima facie como plausibles, los φαινόμενα, que remiten no tanto a las opiniones corrientes sino a las tesis de filósofos precedentes, pueden ser muy bien de carácter contraintuitivo, es decir, pueden muy bien ser παράδοξα y, de hecho, suelen serlo; sin embargo, también ellos merecen oficiar de puntos de partida de la discusión, en la medida en que llaman la atención sobre aspectos importantes del problema abordado y vienen avalados por la autoridad de quienes los han formulado (para este punto, véase Berti [2001], p. 326 ss.). Con su distinción entre un uso no-científico y un uso científico de la dialéctica, caracterizado por la función del momento crítico-refutatorio en el tratamiento de los ἔν δοξα y los φαινόμενα (véase Berti [1980], p. 173 nota 45), Berti anticipa de hecho una línea de interpretación que, en una variante diferente, ha sido posteriormente defendida y popularizada por T. Irwin, con su conocida distinción entre la mera dialéctica y la dialéctica 'fuerte' o 'estricta' (strong dialectic). Véase Irwin (1988).

22. Véase Wieland (1962), esp. p. 141-230. En su interpretación Wieland va tan lejos como para interpretar los principios aristotélicos como τόποι y conceptos de reflexión (*Reflexionsbegriffe*), de carácter funcional-operativo (*Funktionalbegriffe*), dando a entender en algunas formulaciones que se trataría de recursos explicativos de corte meramente instrumental (véase p. ej. la caracterización de los principios como meros puntos de vista que permiten cierto ordemamiento del material empírico en p. 202 s., 206). Este punto motivó fuerte crítica de parte intérpretes como E. Tugendhat, H. Wagner y W. Bröcker, entre otros. Independientemente del hecho de si se está dispuesto o no a suscribir las consecuencias que Wieland extrae con relación al alcance estrictamente ontológico de la concepción aristotélica, no hay duda de que el énfasis puesto por su interpretación en el papel decisivo que juega la orientación a partir del lenguaje en la tematización de los principios ilumina un aspecto central de la concepción aristotélica, que no puede ser pasado por alto. Para la importancia de la orientación a partir del lenguaje en el análisis aristotélico de los principios, véase también las excelentes observaciones de Le Blond (1939), p. 306-326; para la función del lenguaje en la concepción aristotélica de la ciencia del ser, véase el ya clásico tratamiento de Aubenque (1962), p. 94-250. Que dicha orientación a partir del lenguaje y, en general, el punto de partida en la experiencia de la naturaleza resultan perfectamente compatibles con la adscripción de relevancia ontológica a los principios tematizados por Ar. resultará un poco más claro, así espero, a partir de lo que se dirá en el próximo apartado de este trabajo.

tado por Ar. en *Fís*., a saber: en la medida en que se sitúa desde el comienzo en el nivel de descripción correspondiente a la experiencia inmediata de la naturaleza, a través del acceso pre-reflexivo y pre-teórico al mundo circundante, la concepción aristotélica apunta, de hecho, a una dimensión de indiferenciación ontológica situada, por así decir, más acá de la separación tajante entre el 'sujeto' y el 'objeto' de dicha experiencia, al menos tal como ésta se concibe habitualmente, sobre todo, bajo la influencia de la temática propia de la filosofía de la conciencia, característica de la Modernidad. En lo que sigue mostraré brevemente, a partir del examen de unos pocos ejemplos especialmente escogidos, cómo algunas de las estructuras fundamentales tematizadas por Ar. en *Fís*. se caracterizan precisamente por su pertenencia a tal dimensión de indiferenciación ontológica. Y trataré de mostrar que dicho carácter de indiferenciación ontológica, en el sentido particular indicado, está, por paradójico que pudiera parecer a primera vista, ontológicamente fundado, en la medida en que se apoya en determinados rasgos estructurales de la concepción aristotélica en torno a la actualidad propia de los objetos sensibles y, de modo más general, en torno a las relaciones entre el alma y la naturaleza.

3. Indiferentismo ontológico en el análisis fenomenológico de la ΦΥΣΙΣ

1) Un primer ejemplo relevante para la ilustración del carácter indiferentista de las estructuras tematizadas por Ar. en *Fís.* viene dado por el famoso y discutidísimo pasaje del tratado del tiempo de IV 10-14, en el cual Ar. establece expresamente una correlación estructural entre el tiempo, como número del movimiento, y el alma, como instancia capaz de llevar a cabo el acto de numeración. Se trata concretamente del pasaje de IV 14, 223a21-29. Ar. plantea allí la pregunta referida a la relación entre tiempo y alma (223a21 s.), y ofrece una respuesta matizada, que, sin embargo, puede parecer sorprendente, cuando se parte de ciertas ideas preconcebidas acerca de lo que debería ser su posición con referencia a la alternativa, supuestamente excluyente, entre concepciones de corte 'realista' y concepciones de corte 'idealista'. El texto reza como sigue:

"Por otra parte, podría plantearse la cuestión de si en caso de no existir el alma habría o no tiempo. Pues si es imposible que exista aquello que ha de llevar a cabo la numeración, también será imposible que haya algo numerable, de modo que tampoco habrá número, pues número es o bien lo numerado o bien lo numerable. Y si ninguna otra cosa es por naturaleza capaz de numerar sino el alma y el intelecto del alma, <entonces> es imposible que haya tiempo en caso de no haber alma, a no ser como aquello siendo lo cual es el tiempo, *vgr.* si es posible que haya movimiento sin alma. Pues lo anterior y posterior es en el movimiento, y tiempo son éstas <determinaciones> en cuanto numerables." (*Fís*. IV 14, 223a21-29)[23].

El pasaje ha dado lugar, desde la antigüedad, a las más diversas interpretaciones, en un arco que va desde una lectura radicalmente realista a una radicalmente idealista[24]. Y puede decirse que las dificultades que ha planteado tradicionalmente tienen que ver, en buena medida, justamente con el hecho de que la posición de Ar. no se deja clasificar, sin más, bajo ninguno de los dos miembros de la alternativa 'realismo'-'idealismo'. La respuesta de Ar., que se basa en la previa caracterización del tiempo como número del movimiento (cf. IV 11, 219a1 s.), establece claramente una correlación estructural entre el tiempo y el alma: si es imposible la existencia de algo que lleve a cabo la numeración, también será imposible la existencia de algo numerable, con la consecuencia de que tampoco habrá número (ἀριθμός), ya que número es o bien lo que ha sido numerado (τὸ ἠριθμημένον) o bien lo que puede numerarse (τὸ ἀριθμητόν) (cf. 223a22-25). En términos de la vinculación tiempo-alma tenemos las siguientes correlaciones: por un lado, 'lo que ha de llevar a cabo la numeración' o 'lo que es por naturaleza capaz de numerar' equivale al alma o, más precisamente, al intelecto (νοῦς) del alma; por otro lado, el número, en el sentido de lo numerado o lo numerable, equivale al tiempo. Por lo tanto, la tesis 'no hay número si no hay un correspondiente agente de unmeración' equivale aquí a la tesis 'no hay tiempo sin alma' (223a25 s.).

En esta argumentación hay que destacar varios aspectos. En primer lugar, a) Ar. no parece estar afirmando simplemente que en un mundo donde nada pueda numerar o contar nada puede ser numerado o contado. El punto parece ser, más bien, que, en un mundo semejante, no habría

23. La traducción está tomada de Vigo (1995).

24. Para un esbozo de la historia de la interpretación del pasaje, véase Volpi (1988), esp. p. 28-53.

tampoco unidades de numeración o cuenta, es decir, lo que Ar. llama en otro contexto el 'número por medio del cual numeramos'[25]. Hay que tener en cuenta, en este sentido, que ya para la determinación de los lapsos o segmentos temporales que serán empleados como unidades de cuenta o medida en la medición de un tiempo total, se requiere la intervención de un agente de numeración (*vgr*. el alma), que determine las diferentes fases en un movimiento, por medio de la aplicación sucesiva del 'ahora': el alma debe pronunciar, por lo menos, dos 'ahora' sucesivos, para que lo que queda determinado como intermedio entre ellos aparezca como un lapso o segmento temporal (cf. IV 11, 219a25-30), el cual luego se empleará como unidad de medida para medir el todo en cuestión. Según esto, la actividad numerante del alma está presupuesta no sólo en la posible determinación numérica de un tiempo total, sino también en la previa determinación de las unidades temporales que han de ser empleadas en la operación de cuenta o medida. En tal sentido, puede decirse que la propia *numerabilidad* del tiempo –y no sólo su efectivo 'haber sido numerado'– queda, como tal, en dependencia de la intervención activa del alma, al menos, en la medida en que ésta es la única instancia capaz de llevar a cabo la determinación de las unidades requeridas para el acto de numeración. Por otro lado, b) un segundo aspecto importante viene dado por el hecho de que Ar. no afirma aquí que sólo haya tiempo cuando el alma realiza o ha realizado efectivamente la acción de numerar. La afirmación de Ar. es más modesta, pues establece tan sólo una conexión entre la existencia del alma y la numerabilidad en general, como lo muestra la formulación alternativa que alude a lo numerado *o bien* numerable. Ar. parecer querer decir simplemente: para poder hablar de tiempo, no basta la mera existencia de determinados procesos o movimientos, sino que se requiere, además, que dichos procesos o movimientos, en sí mismos indiferentes a toda determinación de su medida, sean puestos en conexión con una instancia capaz de llevar a cabo el acto de determinación correspondiente, a través de la acción de numerar o contar. Dicho de otro modo: es en el ámbito de la relación movimiento-alma donde se abre por primera vez la posibilidad de la existencia del tiempo, en tanto número o medida de los procesos, y no en la esfera de los procesos o movimientos naturales como tales. ¿Qué queda entonces del tiempo, hecha abstracción de la presencia del alma, en tanto agente de numeración? Ar. responde de modo unívoco en las líneas finales del pa-

25. Para la distinción entre 'número numerado' y 'número numerante' o 'número por medio del cual numeramos', cf. IV 11, 219b5-8, donde se caracteriza al tiempo en términos de 'número numerado', y no de 'número numerante'.

saje: queda tan sólo 'aquello siendo lo cual es –o existe– el tiempo' (ὅ ποτε ὂν ἔστιν ὁ χρόνος) (cf. 223a27), es decir, aquello que oficia de 'sustrato' del tiempo, en la medida en que es aquello sobre lo cual recae la acción de numeración por parte del alma, y que provee la condición de la aplicación sucesiva del 'ahora'[26]. Este 'sustrato' no es otra cosa que lo 'anterior y posterior en el movimiento', es decir, la sucesión provista por el movimiento mismo (cf. 223a28). Considerada por sí misma, esta sucesión no constituye todavía tiempo, pues el tiempo sólo aparece allí donde lo 'anterior y posterior en el movimiento' es considerado como numerable (cf. 223a29)[27].

A modo de balance puede establecerse lo siguiente. Contra lo que pretendería una lectura radicalmente realista del pasaje, hay que admitir que Ar. establece aquí una conexión estructural entre tiempo y alma, que excluye la posibilidad de la existencia efectiva del tiempo con independencia del alma, como instancia capaz de llevar a cabo la acción de numerar el movimiento: en la concepción aristotélica el número, en el sentido de lo numerado y/o lo numerable, presupone la referencia a aquella instancia capaz de llevar a cabo el acto de numeración. Lejos de ser incompatible, esta constatación concuerda, más bien, con el diseño general de la teoría del tiempo desarrollada por Ar. en los capítulos precedentes. Téngase en cuenta que ya en el planteo inicial de las dificultades referidas a la relación tiempo-movimiento la referencia al alma, en tanto capaz de conocer y percebir el tiempo, aparece en el primer plano de la consideración (cf. IV 11, 218b21-219a10), al punto que puede decirse incluso que los argumentos de Ar. muestran aquí una clara tendencia a borrar toda demarcación nítida entre la cuestión referida a la *existencia* del tiempo como tal, por un lado, y la cuestión referida a las condiciones que hacen posible la *percepción* o *experiencia* del tiempo, por el otro[28]. Contra la posibilidad de que

26. Para la interpretación de la enigmática fórmula ὅ ποτε ὄν como una referencia al sustrato en el tratado del tiempo de Fís. IV 10-14, véase arriba Capítulo III, p. 88, nota 1.

27. Como observa Hussey (1983), p. 173 *ad loc*., la idea de una sucesión provista por el movimiento, que, a falta del alma como instancia numeradora, no constituiría todavía tiempo, parece tener antecedentes en algunas sugerencias de Platón con referencia al movimiento desordenado que caracteriza a la materia en el estado pre-cósmico del universo. Cf. *Timeo* 30a, 52d-53a, 69b. Para este aspecto de la concepción platónica en el *Timeo*, véase Vlastos (1939).

28. Ar. apela aquí a argumentos que aluden de modo directo a la suficiencia de la percepción de cualquier tipo de cambio, incluido el mero cambio psíquico, para que se verifique la correspondiente percepción o experiencia del tiempo: no sólo no hay tiempo sin movimiento o cambio, sino que cuando no percibimos movimiento o cambio ni siquiera en nuestro interior, tampoco nos parece que haya pasado tiempo (cf. 218b21-219a2); inversamente, basta que percibamos algún movimiento o cambio, aunque más no sea en nuestro propio estado interior, para que tengamos a la

Ar. asuma la existencia de una cierta dependencia estructural del tiempo respecto del alma, se suele alegar que tal tesis sería incompatible con la posición general de Ar., según la cual la existencia de los objetos sensibles no dependería de ser conocidos o percibidos por el sujeto[29]. Pero este modo de formular el problema enturbia definitivamente el punto central, porque apela a un empleo equívoco de la noción de 'objeto sensible'. Lo que está en juego aquí no es la supuesta dependencia de la existencia de un *objeto* respecto de alguna actividad del alma, pues para Ar. el tiempo no es como tal un objeto, sino una determinación de los procesos a los que puede estar sometido un objeto sustancial, concretamente, el número de su movimiento. Por otra parte, aun si se tratara de un objeto sensible, en el sentido de algo existente de modo sustancial e independiente, tampoco se trataría de la cuestión de su existencia o no como un objeto o cosa subáistente, sino, más bien, de las condiciones bajo las cuales dicho objeto puede desplegar efectivamente aquellas virtualidades que lo caracterizan en cuanto objeto sensible. Puestas las cosas en estos términos, se advierte en seguida que la posición de Ar. en el caso del tiempo no constituye sino una aplicación específica de su concepción general en torno al estatuto de los objetos sensibles, *en cuanto sensibles*. En efecto, la posición habitual de Ar. consiste justamente en que los objetos primarios de percepción (*vgr.* colores, sabores, etc.) no tienen existencia *actual* independiente del acto mismo de la percepción, mientras que sus respectivos sustratos, es decir, los objetos materiales –que se denominan 'sensibles' sólo en sentido derivativo– pueden existir *efectivamente* con independencia de la actividad perceptiva como tal[30]. Algo análogo es lo que sostiene Ar. en el caso del

vez experiencia del tiempo (cf. 219a2-8). La conexión esencial entre movimiento y tiempo es ilustrada de este modo, a través de la correspondiente conexión esencial entre la experiencia del movimiento y la experiencia del tiempo.

29. En tales términos plantea el problema Goldschmidt, en el marco de su defensa de una interpretación radicalmente realista del pasaje de Fís. IV 14, 223a21-29. Véase p. ej. Goldschmidt (1982), p. 114: "L'argument (*sc.* el que afirma que de no haber alma no habría tiempo) est en contradiction flagrante avec l'enseignement constant d'Aristote qui pose la priorité et l'independence de l'objet de la connaissance par rapport à la conaissance même". En nota al pie Goldschmidt remite a *Cat.* 7, 7b22-38 y *Met.* IV 5, 1010b35-1011a2. De ninguno de estos textos se deriva, en realidad, un argumento contra la tesis que se mantiene aquí, sino, más bien, al contrario. Lo mismo vale también para el texto de *Tóp*. V 9, 138b30-37, citado por Goldschmidt en defensa de su interpretación (cf. p. 120 ss.). Véase abajo la nota siguiente.

30. Para este punto véase *Cat*. 7, 7b33-8a6; *Met*. IV 5, 1010b30-1011a2; *DA* III 2, 426a15-26; *Tóp*. V 9, 138b30-37 (para la discusión del alcance de esta tesis aristotélica, véase ahora las observaciones de Broadie [1993], p. 154-157 y Broackes [1999], p. 93-96). En el caso de sensibles comunes como el movimiento, el número y el tiempo, se añade el hecho de que se los percibe indirectamente, sobre la base de la percepción directa de los sensibles propios (cf. *DA* III 1, 425a14-

tiempo: como número del movimiento, el tiempo presupone para existir efectiva o actualmente la referencia al alma como instancia capaz de llevar a cabo el acto de numeración, mientras que el sustrato del tiempo –es decir, la sucesión provista por el movimiento– puede existir incluso con independencia de dicha referencia.

Por otro lado, y contra lo que sería una lectura de corte idealista del texto, hay que llamar la atención sobre el hecho de que Ar. no afirma aquí, en ningún momento, ni que el tiempo esté en el alma misma, ni que sea, sin más, constituido espontáneamente por ella[31]. Ar. afirma tan sólo que el tiempo no existe efectivamente como tal sin el alma. El tiempo no es, para Ar., ni una mera estructura subjetiva 'preformada' en el alma, ni un mero *ens rationis* carente de fundamento real. Para dar cuenta de la particular conexión estructural entre el tiempo y el alma que Ar. tiene a la vista, resulta muy acertada la caracterización de F. Volpi, cuando declara que el alma no posee aquí ni una función tético-constructiva, ni una función meramente constatativa, sino, más bien, una función de carácter constitutivo-manifestativa[32], donde la noción de constitución debe entenderse en el sentido fenomenológico, y no idealista, que hace caer el acento fundamentalmente en la función posibilitante que cumple la intervención de la actividad del alma, para la manifestación de aquello que aparece y se muestra en sí mismo a través de dicha actividad. En tal sentido, puede decirse que la concepción aristotélica no se deja encasillar, sin más, bajo la alternativa habitual entre realismo e idealismo, y ello, como veremos, ya por el hecho

30). Lo mismo vale para el caso de los objetos sustanciales. Por eso, aunque la sustancia es prioritaria en el ser respecto de accidentes como la cualidad, no menos cierto es que el objeto sustancial se percibe sólo de modo indirecto o fundado, en último término, sobre la base de la percepción de los accidentes que se corresponden con los sensibles propios. En el caso del tiempo, que tampoco es un sensible propio, Ar. enfatiza que su percepción depende de la del movimiento, la cual depende, a su vez, de la del móvil (ver *Fís.* IV 11, 218b21-219a10; 219b15-33). Pero, a su vez, el móvil, que es un objeto sustancial, es percibido e identificado perceptivamente por medio de accidentes que corresponden con sensibles propios, tales como el color, etc. (para la tesis según la cual el objeto sustancial es percibido sólo por accidente, sobre la base de la percepción de los correspondientes sensibles propios, véase *DA* III 1, 425a24-30, con el comentario de Hicks [1907], p. 426 s. *ad* 425a15). Así, en definitiva, percibimos el tiempo, por ejemplo, al percibir el movimiento de un ave sobre el espacio, y percibimos el movimiento sobre la base de la percepción del ave como objeto permanente en todas y cada una de las fases del proceso; pero, a su vez, percibimos el objeto permanente a partir de la forma exterior, y sobre la base del conjunto de determinaciones accidentales que permiten identificarlo (por caso, como una mancha negra sobre el cielo azul). Se ve, pues, que aunque ontológicamente dependientes, las determinaciones accidentales juegan un papel fundamental en contextos elementales de identificación perceptiva.

31. Cf. Wieland (1962), p. 319.

32. Cf. Volpi (1988), p. 58.

de que Ar. parte de una concepción de las relaciones entre el alma y el mundo que resulta esencialmente diferente de aquella que suele estar en la base de la polémica moderna en torno al problema de la relación entre el pensamiento y la realidad.

2) Uno de los aspectos que, a mi juicio, ha perjudicado la interpretación del pasaje referido a la conexión entre tiempo y alma reside en el hecho de que incluso allí donde se ha dado con lecturas que hacen justicia en mayor medida a la posición fijada por Ar., se ha tendido habitualmente a ver el pasaje como un argumento aislado y ocasional, que no revela una conexión estructural de fondo con el núcleo teórico de la física aristotélica. En alguna ocasión incluso se ha visto en el hecho de que Ar. no vuelva sobre el problema aquí planteado un indicio en favor de la suposición de que él mismo no otorgaba mayor relevancia a la cuestión o, al menos, a su propia respuesta al problema, que, por lo demás, sería lo suficientemente breve e insatisfactoria como para justificar tal actitud[33]. Pero, si bien es cierto que Ar. no vuelve expresamente a la cuestión planteada en IV 14, 223a21-29, no menos cierto es que la posición elaborada en el pasaje con referencia a la vinculación entre tiempo y alma guarda, desde el punto de vista estructural, una estrecha correspondencia con las posiciones que Ar. adopta en otros puntos centrales dentro de su concepción de la naturaleza y el movimiento natural. Ya he referido al hecho de que el modo en que Ar. da cuenta de la conexión entre tiempo y alma debe verse, en definitiva, como una aplicación específica de su concepción general en torno al estatuto

33. Así lo cree Ross (1936), p. 68. "In absence of mind, therefore, there would not be time but only the substratum of time, viz. movement. The answer is clearly unsatisfactory, for obviously change not only could not be apprehended, but could not exist, in the absence of time; and since the discusion is very brief and Aristotle nowhere recurs to the subject, we need not suppose that he attached much importance to the answer he gives". Además de no capturar la importancia del pasaje, lo sorprendente en la posición de Ross es el hecho de que su objeción de fondo, a saber, que sin tiempo no podría existir el cambio, no cuestiona simplemente la conexión que establece Ar. entre tiempo y alma, sino el punto de apoyo mismo de toda la concepción elaborada en IV 11, que se basa en no reconocer al tiempo una existencia sustancial independiente del movimiento y de los objetos sujetos a movimiento, concibiéndolo en términos de una mera determinación del movimiento, que, como tal, es ontológicamente dependiente de éste. La incomprensión de fondo que, en este punto específico, revela su comentario al pasaje se pone de manifiesto también en el hecho de que Ross intente caracterizar la relación entre tiempo y movimiento apelando a una muy cuestionable aplicación de la distinción entre el orden de la *ratio essendi* y el de la *ratio cognoscendi*: según esto, el movimiento sería la *ratio cognoscendi* del tiempo, pero éste sería, a su vez, la *ratio essendi* del movimiento (cf. Ross [1936], p. 65). De este modo, Ross invierte por completo el orden de fundamentación establecido por Ar. y, por lo mismo, no puede dar cuenta de la convergencia entre el orden del ser y el orden del conocimiento que caracteriza esencialmente al tipo de estructuras que Ar. tiene aquí en vista.

de los objetos sensibles, en cuanto sensibles. Según Ar., sólo en conexión con el acto perceptivo del alma los objetos sensibles primarios alcanzan existencia actual, mientras que, privados de tal conexión, quedan reducidos simplemente a sus correspondientes sustratos, que sólo son potencialmente sensibles, pero no pueden actualizar por sí mismos dicha potencialidad. Desde el punto de vista de la distinción categorial entre acto y potencia, Ar. expresa este punto clave en su concepción por recurso a la tesis que establece que el acto del sentido y el acto del correspondiente objeto sensible son uno y el mismo, aunque deban ser descriptos de modo diferente cuando se los considera desde el lado de lo que percibe y desde el lado de lo percibido, respectivamente[34]. Dicho de otro modo: ocurre en estos casos que dos potencialidades diferentes, una situada del lado del 'sujeto' y otra situada del lado del 'objeto', para usar la terminología moderna habitual, comparten un único y mismo acto, en el cual convergen, de modo tal que cada una de ellas no puede llegar a su propia actualidad, con independencia de la correspondiente actualización de la otra. A esta estructura de complementariedad que caracteriza esencialmente a este tipo de actualización volveré más abajo. Por el momento baste con advertir que la posición fijada por referencia a dicha tesis de complementariedad resulta esencial dentro del modelo explicativo del movimiento natural que ofrece Ar.. Y bastaría para ello con que dicha tesis fuera imprescindible para dar cuenta del estatuto que corresponde a cualidades tales como los colores, los sabores o los sonidos, pues Ar. no opera con un modelo explicativo que reduzca las cualidades secundarias, como se las llamó en la Modernidad, a las así llamadas cualidades primarias, que se corresponderían con las determinaciones puramente matemáticas de los cuerpos extensos. Por el contrario, son precisamente aquellas cualidades que en la Modernidad se consideran secundarias las que, para Ar., gozan de un primado sistematico entre los objetos sensibles, en la medida en que constituyen los sensi-

34. Cf. *DA* III 2, 425b26: ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ᾽ εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς. Para el desarrollo de la tesis, véase todo el pasaje 425b26-426b8. Se trata aquí de una aplicación específica al caso de la percepción sensible de la tesis más general que afirma la identidad de lo que conoce y lo conocido, en el acto mismo del conocimiento (cf. III 5, 430a19 s.; III 7, 431a1 s.). En este sentido preciso, que alude a la identidad del acto de lo que percibe y de lo percibido, debe entenderse también la aseveración de Ar., según la cual de haber sólo cosas sensibles nada existiría, en caso de no haber seres animados capaces de percibir, ya que en ese caso los objetos sensibles quedarían reducidos simplemente a sus correspondientes sustratos, los cuales efectivamente existen como tales con independencia de la percepción misma (cf. *Met.* IV 5, 1010b30-1011a2). Como se echa de ver, la posición de Ar. en este pasaje guarda un paralelismo directo con la asumida en *Fís.* IV 14 respecto de la relación entre tiempo y alma.

bles primarios o propios, en correspondencia con los diferentes órganos sensoriales. Por otra parte, en su concepción general del movimiento o cambio natural, Ar. reconoce al cambio cualitativo un estatuto propio e irreductible, en la medida en que ubica a la ἀλλοίωσις como una de sus cuatro especies básicas.

Con lo dicho bastaría para mostrar que la estructura de complementariedad avistada tanto en el tratamiento de la conexión tiempo-alma en *Fís.* IV 14 como en el tratamiento general del estatuto correspondiente a los objetos sensibles, en cuanto sensibles, resulta central dentro de la concepción de Ar. Sin embargo, *Fís.* ofrece también otros buenos ejemplos de aplicación del mismo tipo de modelo explicativo, los cuales conciernen, además, a aspectos centrales dentro de la filosofía natural aristotélica. El ejemplo más claro y sistemáticamente más relevante está dado, sin duda, por el tratamiento aristotélico del infinito en *Fís.* III 4-8. Contra lo que pudiera parecer a primera vista, el tratamiento del infinito no constituye un aspecto parcial o marginal, dentro del marco general de la concepción de Ar. Por el contrario, la noción de infinitud juega un papel central en dicha concepción, en la medida en que se vincula de modo directo con la noción clave de continuidad. Ya al comienzo de la discusión referida al movimiento, al presentar el programa de trabajo previsto para el conjunto de los libros III y IV, Ar. pone de relieve tal conexión: al igual que la extensión espacial y el tiempo, el movimiento forma parte de las cosas continuas, y la continuidad remite, a su vez, de modo directo a la infinitud, pues lo continuo es definido como aquello que es divisible al infinito (cf. III 1, 200b16-20). Como se ha hecho notar en muchas ocasiones, la noción de continuidad es central dentro del modelo explicativo de la filosofía natural aristotélica[35]. De hecho, Ar. trata la extensión espacial, el movimiento y el tiempo como tres modalidades del continuum, que mantienen entre sí determinadas correlaciones estructurales, fundadas en correspondientes relaciones de prioridad y dependencia, en virtud de las cuales el tiempo depende en su existencia y sus propiedades del movimiento, y éste, a su vez, de la extensión espacial. Ya en los libros III-IV Ar. intenta dar cuenta expresamente de tales correlaciones estructurales, por recurso a un modelo de

35. En tal sentido, Wieland señala que la presuposición de la continuidad como estructura fundamental de los fenómenos naturales provee la matriz básica de la filosofía natural de Ar., una matriz que permanece intacta incluso tras la caída en el desprestigio de la rudimentaria dinámica aristotélica: ni siquiera Galileo o Newton rompen aún radicalmente con tal presuposición básica, sino que para su genuina puesta en cuestión hay que esperar hasta la aparición de la mecánica cuántica. Véase Wieland (1962), p. 12, nota 1.

doble calcado estructural, que reconduce las principales propiedades estructurales del tiempo, tales como continuidad, infinitud y sucesividad (antero-posterioridad), a las propiedades análogas del movimiento y éstas, a su vez, a las propiedades correspondientes de la extensión espacial, que aparecen así como básicas dentro del esquema de derivación establecido (cf. esp. *Fís*. III 7, 207b21-25; IV 11, 219a10-21). Este modelo de doble calcado estructural provee, a su vez, la matriz básica para el tratamiento detallado de la estructura ontológica de la extensión espacial, el movimiento y el tiempo como modos interrrelacionados del continuum, tal como Ar. la lleva a cabo posteriormente en el libro VI. La continuidad constituye, para Ar., una estructura fundamental del mundo abierto en la experiencia inmediata de la naturaleza y, con ello, también un rasgo básico del ámbito descriptivo tematizado por la filosofía natural. Desde este punto de vista, queda claro por qué el tratamiento de la noción de infinitud en III 4-8 ocupa necesariamente una posición sistemática central dentro del proyecto total que Ar. espera poder desarrollar en los libros centrales de *Fís*.

Ahora bien, el análisis del infinito que Ar. lleva a cabo en dichos capítulos presenta características muy peculiares, que le confieren un sorprendente aspecto de modernidad. Ar. desarrolla allí lo que con toda justicia puede denominarse una concepción fundamentalmente operacionalista del infinito, por oposición a las concepciones tendencialmente sustancialistas, características de la tradición filosófica precedente[36]. Las razones por las cuales Ar. debe necesariamente desplazarse en dirección de una concepción operacionalista, y no sustancialista, están conectadas con asunciones básicas de su ontología. Menciono las más importantes. En primer lugar, a) 'infinito' es una noción esencialmente predicativa, que como tal no designa de modo directo algo subsistente por sí mismo. Con la probable excepción de Anaximandro, esto fue advertido ya de algún modo, según Ar., por la mayoría de los primeros filósofos naturales, los cuales no ponen

36. En el comienzo mismo del tratamiento del infinito Ar. menciona y critica las concepciones sustancialistas o cuasi-sustancialistas que lo conciben como algo existente por sí mismo. Bajo este rótulo incluye Ar. tanto las concepciones de los pitagóricos y Platón (cf. III 4, 203a4-16) como, de otro modo, las concepciones de los monistas (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Diógenes de Apolonia) y los pluralistas (Anaxágoras, Empédocles, Demócrito) (cf. 203a16-b2). Lo que ha llevado a todos estos pensadores a concebir el infinito inadecuadamente en términos (cuasi-)sustancialistas es el hecho de que al infinito sólo puede convenirle la función de principio dentro de un modelo explicativo cualquiera, pues introducirlo en calidad de algo derivado de otra cosa significaría concebirlo, al mismo tiempo, como limitado (cf. 203b3-15). Con todo, Ar. intenta mostrar que es posible hacer justicia al carácter propio del infinito, sin concebirlo en términos sustancialistas, lo cual implica, sin embargo, despojarlo de su supuesto carácter de principio, al menos, en el sentido habitual (cf. III 5, 204a29-34).

como principio al infinito sin más, sino, más bien, a una naturaleza sustancial diferente (*vgr.* agua, aire o algún otro elemento), a la que atribuyen la infinitud como una determinación accidental (cf. III 4, 203a16 ss.)[37]. Radicalizando esta tendencia apenas incoada en la posición de tales autores, Ar. rechaza expresamente la posibilidad de concebir el infinito en términos sustancialistas, y enfatiza fuertemente su carácter esencialmente predicativo, recurriendo a diferentes argumentos que apuntan a reducir al absurdo la concepción sustancialista (cf. esp. III 5, 204a8-34). Por otra parte, 2) y en inmediata conexión con lo anterior, Ar. asume la imposibilidad de la existencia, en el orden de la simultaneidad, de cantidades infinitas, sean discretas o continuas. Por lo mismo, no puede haber, a su juicio, ni conjuntos de infinitos elementos coexistentes todos al mismo tiempo, ni tampoco cuerpos o magnitudes espaciales infinitamente extensas. Todo conjunto de elementos actualmente existentes tendrá una cantidad determinada de elementos, que, por grande que sea, nunca será infinita (cf. III 5, 204b7-10): aun cuando la serie numérica pueda ser considerada como infinita, no hay en ella ningún número particular que sea él mismo infinito. Del mismo modo, toda extensión espacial tendrá una medida determinada y, con ello, límites, por lejos que éstos puedan estar situados, y Ar. da una serie de argumentos destinados a mostrar la imposibilidad de la existencia de un cuerpo de dimensiones infinitas, sea como cuerpo geométrico meramente representado o como cuerpo físico realmente existente (cf. III 5, 204b5-7; 204b10-206a9). Esto implica, para Ar., que incluso el universo físico como un todo debe concebirse necesariamente como finito, desde el punto de vista de su extensión en el espacio, razón por la cual Ar. se inclina por la concepción parmenídea de un universo limitado, frente a la concepción infinitista de Meliso (cf., p. ej., III 7, 207a15-18).

La concepción así elaborada queda resumida en la tesis –que, así formulada, no se encuentra en el texto, pero suele pasar por expresión genuina del núcleo de la posición aristotélica– según la cual no hay infinito en acto, donde la noción de acto o actualidad debe ser entendida en términos que involucran un componente esencialmente temporal, que remite

37. La mención de ‘lo intermedio’ entre agua y aire no parece poder referir aquí a Anaximandro mismo, cuya posición se caracteriza en otro pasaje en términos que parecen implicar que no predicó la infinitud de algo diferente del infinito mismo (cf. 203b11-15). La referencia puede ser, más bien, a algún pensador desconocido cuya posición sería cercana, pero no idéntica a la de Anaximandro. Para una discusión de este punto véase Ross (1936), p. 545 *ad* 203a18; cf también p. 482 s. *ad* 187a14, donde Ross discute la posibilidad de que la referencia a.‘lo intermedio’ entre agua y aire corresponda, como sugiere Burnet, a algún miembro de la escuela de Anaxímenes.

al orden de la simultaneidad y la coexistencia: no hay conjuntos con infinito número de miembros que existen simultáneamente, ni hay magnitudes infinitamente extensas en el orden de la coexistencia provisto por el espacio. Sobre esta base, el desafío para Ar. consiste en la necesidad de dar cuenta de la posibilidad de la existencia de series infinitas en el orden de la sucesión, cuya generación pueda explicarse sin poner en cuestión el marco provisto por una concepción estrictamente finitista del universo físico, en el orden de la simultaneidad y la coexistencia. En efecto, las razones que llevan a Ar. a reconocer la necesidad de conceder algún tipo de existencia al infinito son básicamente tres, y todas ellas se conectan de modo directo con la necesidad de hacer lugar a la posibilidad de series infinitas en el orden de la sucesión, a saber: a) evitar tener que poner un principio o un fin a la sucesión temporal; b) evitar poner límites a la divisibilidad de las magnitudes y abandonar así la presuposición de continuidad, al postular la existencia de magnitudes mínimas indivisibles; y c) evitar poner un límite arbitrario a la serie numérica (cf. III 6, 206a9-12). Como es sabido, Ar. resuelve el problema así planteado a través de la atribución al infinito de una existencia sólo potencial, en un sentido preciso de potencialidad, que excluye su actualización completa, y que involucra, con ello, también un desplazamiento desde el orden de la simultaneidad y la coexistencia al orden de la sucesión: el caso del infinito no corresponde, por ejemplo, al de potencialidad propia del bronce de llegar a ser una estatua, la cual no excluye la posibilidad de su completa actualización, sino que corresponde, más bien, al modo de existencia de series sucesivas como el día o los juegos olímpicos, de las cuales se dice que son o existen, en la medida en que en cada fase de la sucesión temporal se verifica la existencia de alguno de los miembros que las componen, pero sin que haya ningún momento en que se verifique la existencia simultánea de todos los miembros de la serie (cf. III 6, 206a18-25). La única y esencial diferencia del caso del infinito respecto de casos como el día y los juegos olímpicos consiste justamente en que los dos últimos son ejemplos de series sucesivas finitas, que poseen, como tales, un miembro que debe considerarse el último de la serie, mientras que el caso de las series infinitas excluye por principio la existencia de un miembro de la serie que pueda considerarse el último. Pero, independientemente de ello, ambos tipos de series sucesivas se caracterizan por el hecho de combinar inseparablemente en su estructura ontológica tanto un aspecto de actualidad y progresiva realización efectiva como un aspecto de potencialidad siempre abierta e inacabamiento, pues, mientras la serie existe, ocurre que, en cada fase de su existencia, existe(n) ac-

tual y efectivamente sólo alguno(s) de sus miembros, en tanto que hay otros que ya no existen o bien aún no han llegado a existir, de modo que, en cuanto sucesiva, la serie, además de no existir nunca conjuntamente como un todo, queda en cada fase de su existencia siempre inacabada. En efecto, en el caso de una serie sucesiva finita, cuando con la venida a la existencia del último miembro la serie queda como tal concluida, entonces puede decirse que la serie misma como serie sucesiva justamente ya no existe[38].

En qué medida esta concepción, con su desplazamiento desde el orden de la simultaneidad y la coexistencia hacia el orden de la sucesión, involucra, al mismo tiempo, un componente esencialmente operacionalista, puede explicarse del modo más sencillo a partir del tratamiento aristotélico del así llamado 'infinito por división', que guarda conexión directa con el problema de la continuidad. Ar. apunta aquí, ante todo, a mostrar que la posibilidad de dividir sin término una magnitud no requiere que ésta deba concebirse como infinitamente extensa, sino que se funda en las propiedades estructurales de cualquier magnitud extensiva, en cuanto toda magnitud de este tipo resulta divisible iterativamente en partes que presentan la misma naturaleza que el todo (cf. VI 2, 232b24 s.; VI 8, 239a21 s.). Sobre esta base, explica Ar., el proceso de división puede continuarse sin término, incluso allí donde se tome como punto de partida la magnitud extensiva más pequeña, con tal que la división se lleve a cabo según la regla de no dividir el total en partes iguales, sino, más bien, según una proporción constante del residuo obtenido en cada caso, por ejemplo, por la mitad de dicho residuo (cf. III 6, 206a33-b1; 206b12-16)[39]. Como lo reclama la

38. Para la existencia sólo potencial y nunca completamente actualizada de las series sucesivas, véase *Fís.* III 6, 206a9-25. Algo análogo vale para el caso de los movimientos o procesos, que Ar. concibe en términos de un tipo de actualidad caracterizada esencialmente por su inacabamiento (ἐνέργεια ἀτελής): para que exista un movimiento o proceso como tal, el correspondiente móvil debe haber dejado atrás ya el *terminus a quo* del proceso, pero sin haber alcanzado todavía el correspondiente *terminus ad quem*. Para este punto, véase III 2, 201b31-202a3.

39. Si bien niega la posibilidad de un infinito por adición, en el sentido habitual de una magnitud que exceda todo límite, Ar. está en condiciones de dar cuenta de la posibilidad de generar procesos de adición que pueden continuarse indefinidamente, sin superar, sin embargo, un límite dado cualquiera. Para ello, basta con que el proceso de adición se lleve a cabo con arreglo al mismo requerimiento de proporcionalidad establecido para el caso del proceso de división: si se adiciona no tomando partes iguales del total en cada paso, sino siempre una proporción invariable del residuo, cualquiera sea ella, entonces el proceso de adición puede proseguir al infinito, sin alcanzar jamás el límite provisto por la magnitud total considerada, por pequeña que ésta fuera. En tal sentido, el infinito por adición se funda en el infinito por división, al punto que Ar. puede declarar que, en cierto modo, ambos infinitos son uno y el mismo. Para este tratamiento reductivo del infinito por adición véase *Fís*. III 6, 206b3-12; 206b16-27.

posición finitista de base adoptada por Ar. en el plano correspondiente al orden la simultaneidad y la coexistencia, la infinitud no aparece aquí como una propiedad efectivamente dada de la magnitud extensiva, sino, más bien, como una propiedad que ésta revela allí donde es sometida a determinado tipo de proceso de división, en la medida en que cada paso del proceso deja siempre abierta la posibilidad de reiterar la acción división ejecutada en dicho paso. En cada paso del proceso de división, llevado a cabo según la regla de proporcionalidad prescripta al comienzo, la potencialidad que caracteriza a la magnitud como (infinitamente) divisible es progresivamente actualizada, y se pone de manifiesto como tal. Pero la posibilidad siempre abierta de continuar iterativamente el mismo proceso de actualización pone al mismo tiempo de manifiesto la imposibilidad de una actualización completa de dicha potencialidad, que la reduzca sin residuo a la pura efectividad. El componente esencialmente operacionalista de esta concepción de la infinitud se expresa de modo directo en el hecho de que el tipo de potencialidad que caracteriza ontológicamente al infinito sólo puede ponerse de manifiesto a través de la mediación de determinadas operaciones, concretamente, de la operación de división, llevada a cabo según una cierta regla procedimental[40].

40. Sobre esta misma base da cuenta Ar. también de la infinitud de la serie numérica: para poder contar sin término, no se requiere la existencia de conjuntos infinitos de cosas coexistentes, ni tampoco la de magnitudes espaciales infinitamente extensas. La infinitud de la serie numérica puede explicarse por referencia al proceso de división de cualquier magnitud extensa dada. Basta para ello con que el proceso se lleve a cabo del modo que garantiza su posible prosecución sin término, y con que se refiera la operación de contar no a las partes de la magnitud dividida, sino a los pasos sucesivos del proceso de división: en la medida en que éste puede continuar sin término, se tiene allí una serie sucesiva de pasos que puede continuar al infinito (cf. III 7, 207b1-15). Como se echa de ver, también la explicación de la generación de la serie numérica ofrecida por Ar. posee un núcleo claramente operacionalista y, con ello, también una significación irreductiblemente temporal. Sobre el componente temporal en la concepción aristotélica del infinito y su papel en la generación de la serie numérica llamó la atención ya Becker (1927), p. 202 ss., 213; véase también Wieland (1962), p. 299 s. Se podría plantear la pregunta de por qué, teniendo a disposición una infinitud extensiva como la del tiempo, Ar. prefiere derivar la infinitud de la serie numérica del proceso de división de las magnitudes. Pero la respuesta es obvia: también la infinitud extensiva del tiempo puede revelarse como tal sólo a través de la intervención del alma, que lleva a cabo la numeración del movimiento, concretamente, a través de la acción de numerar el movimiento del cielo. En sus formas más elaboradas, se trata aquí incluso de una acción coordinada pública e institucionalmente, a través del establecimiento de un sistema de calendario. Aquí se hace interesante la referencia a otro posible modelo de derivación de series sucesivas infinitas: el introducido por el ejemplo del anillo ‘sin fin’ (cf. *Fís.* III 6, 206b33-207a7). Pero tampoco éste es un caso de infinitud dada en el orden de la coexistencia, pues, como aclara Ar., para que el proceso de movimiento sobre la circunsferencia del anillo sea infinito, debe necesariamente pasar infinitas veces por todas y cada una de las partes de la circunsferencia. Es decir: no se cuenta aquí infinitas partes efectivamente dadas de la circunsferencia, sino infinitas posibles ‘vueltas’ realizadas en el movimiento, reiterado sobre

La concepción de la infinitud así elaborada responde a los requerimientos de la posición finitista de base que Ar. adopta en el plano correspondiente al orden de la coexistencia y la simultaneidad, en la medida en que evita la introducción de conjuntos de infinitos elementos coexistentes o magnitudes espaciales infinitamente extensas. Pero, como se echa de ver, también la concepción operacionalista presupone la existencia de, al menos, una extensión infinita, concretamente, la del tiempo mismo, en la medida en que la posibilidad de iterar indefinidamente el proceso de división no puede hacerse plausible sino sobre el trasfondo que provee la representación de una sucesión temporal sin término. Sin embargo, esto no produce ninguna dificultad a la concepción aristotélica, sencillamente por la razón de que la serie sin término de las partes del tiempo está situada ya como tal en el orden de la pura sucesión, y no en el de la simultaneidad y la coexistencia.

Ahora bien, la conexión esencial que vincula infinitud y tiempo en la concepción aristotélica no se agota en el aspecto señalado, sino que afecta también al modo en que ambos se relacionan con el alma. En efecto, al igual que el tiempo, también la infinitud puede poner de manifiesto su propia actualidad sólo en conexión con el alma, y a través de determinadas operaciones llevadas a cabo por ésta. Si el tiempo viene a la presencia efectiva, como tal, en correlación con el acto de numeración del alma, en el caso del infinito es el proceso de división el que permite poner de manifiesto su peculiar constitución ontológica, con la inseparable combinación de efectividad actualizada y potencialidad residual que la caracteriza. En tal sentido, y apelando a la matriz explicativa provista por la tesis de la complementariedad de sentido y sensible en los procesos de actualización, puede resumirse el paralelo estructural entre el caso del tiempo y el del infinito, en lo que concierne a la relación con la actividad del alma, del siguiente modo. Así como en el caso del tiempo el acto de la instancia capaz de numerar y el acto de lo numerable son uno y el mismo, de modo semejante ocurre también en el caso del infinito por división: también aquí el acto de lo que tiene la facultad de dividir y el acto de lo que puede ser dividido sin término son uno y el mismo, pues es en y a través de la iteratividad del proceso de división como se pone de manifiesto la divisibilidad inagotable de aquello sobre lo cual recae el proceso, y sólo atendiendo a

un mismo número finito de partes. Este modelo justamente corresponde al caso del movimiento del cielo, que oficia de 'reloj natural', y guarda, por tanto, una relación especialmente estrecha con la posibilidad de garantizar la accesibilidad pública del tiempo.

tal inagotabilidad residual podemos denominar al objeto en cuestión 'infinito'[41].

3) Recapitulando lo aportado por los dos casos discutidos, puede decirse lo siguiente con relación a la caracterización de la perspectiva adoptada por Ar., en su abordaje temático de la naturaleza, en términos de una peculiar especie de indiferentismo ontológico. Ambos tipos de actualidad, tanto el que caracteriza a la realidad propia del tiempo como el que caracteriza a la realidad propia del infinito, pertenecen esencialmente, en virtud de su propia estructura, a aquella dimensión de indiferenciación ontológica situada más allá de la distinción tajante entre el sujeto y el objeto del acto de conocimiento. Formulado de modo positivo: en ambos tipos de actualidad se expresa de modo peculiar la convergencia del alma y sus objetos en un mismo y único acto. Se trata aquí, puede decirse, de una experiencia unitaria que vincula inescindiblemente tanto el aporte originario del mundo como el aporte de la actividad del alma misma. Tanto en el caso del tiempo como en el del infinito, el contenido de dicha experiencia unitaria presenta un mismo tipo de estructura: por un lado, se tiene el continuum perceptible, sea la magnitud espacialmente extensa o bien el movimiento que un objeto lleva a cabo sobre ella; por otro, se tiene la intervención activa del alma, que aporta el momento de la discreción a través del acto de demarcación del correspondiente límite, sea por medio de la determinación del punto en el cual tiene lugar en cada caso la correspondiente división de la magnitud extensa, sea a través de la determinación del 'ahora' en el seguimiento del movimiento del movil y en correla-

41. Que se trata aquí de operaciones que sólo el alma puede llevar a cabo se sigue claramente de lo siguiente: 1) se trata de operaciones regladas de modo tal de no poder llegar a término el proceso de su ejecución iterativa; 2) los procesos naturales se caracterizan, a juicio de Ar., por estar orientados a un fin y cesar una vez que lo han alcanzado: en tal sentido debe entenderse el dictum aristotélico, según el cual la naturaleza busca siempre el τέλος y rehuye el ἄπειρον (cf. *GA* I 1, 715b14-16); 3) allí donde, por razones extrínsecas, un proceso natural queda trunco, ello no revela el tipo de potencialidad que caracteriza al infinito, la cual excluye la posibilidad de completa actualización; por el contrario, sólo se puede decir, en sentido estricto, que un proceso ha quedado trunco, allí donde dicho proceso tiene como tal un término o fin natural, y se dice que ha quedado trunco justamente cuando no lo alcanza por razones extrínsecas al proceso mismo, y no por la estructura interna de éste; por último, 4) tampoco la infinitud del tiempo constituye, por sí sola, una actualización natural de la infinitud, por dos razones: a) respecto de las demás cosas, el tiempo provee sólo la ocasión de proceder a dividirlas, pero él mismo no constituye un proceso de división, mucho menos del tipo exigido por el requerimiento de proporcionalidad; b) respecto de sí mismo, el tiempo no lleva a cabo su propia división en partes, como para revelar su infinitud intensiva, ni tampoco el acto de numeración en el cual se revela como tal su infinitud extensiva, sino que ambos actos dependen del alma como instancia a) de división o bien b) de numeración.

ción con la sucesión de sus fases[42]. En ambos casos, la intervención activa del alma, a través de la introducción del límite, eleva a una nueva forma de objetividad o presencia aquello que venía dado de manera inmediata por medio de la simple captación pasiva en la percepción. Y lo hace a través de la actualización de potencialidades que están, como tales, ancladas en la propia estructura ontológica de aquello sobre lo cual recaen las correspondientes operaciones, pero que, en razón de su propia índole, no pueden alcanzar su propia actualización sino en virtud de la intervención activa de una instancia diferente.

He dicho al comienzo que el indiferentismo ontológico que caracteriza a la posición aristotélica, en tanto situada metódicamente en la dimensión de convergencia previa a toda separación tajante entre el 'sujeto' y el 'objeto' del conocimiento, está él mismo, por paradójico que pueda sonar, ontológicamente fundado. El alcance preciso de esto puede comprenderse

42. La analogía entre el punto y el 'ahora', que es central en el tratado del tiempo (cf. esp. *Fís.* IV 11, 220a4-26), encuentra su justificación también por este lado. En ambos casos, la posición del límite expresa la actividad espontánea del alma, aunque el acto de posición de uno y otro tipo de límite tiene, en cada caso, una estructura diferente. 1) En el caso del 'ahora', el acto de posición sigue al movimiento de un móvil, el cual le provee una regla métrica independiente del alma misma (cf. p. ej. *Fís.* IV 11, 219b16-33). También aquí hay, por cierto, un componente originario de espontaneidad, en la medida en que se puede escoger libre e, incluso, arbitrariamente en cada caso qué movil emplear para determinar temporalmente su movimiento. Es cierto que hay movimientos que presentan una métrica natural más conveniente, a la hora de ser empleada como base para la medición del tiempo, y aquí precisamente se inserta la función del cielo como 'reloj natural' (cf. *Fís.* IV 14, 223b12-21). Pero no es menos cierto que la determinación de un calendario involucra siempre, en su origen, un componente irreductible de convencionalidad: siempre es posible adoptar otra convención métrica. Además, Ar. enfatiza que, independientemente del problema de la métrica, la experiencia del tiempo es concomitante con cualquier movimiento, incluso con el mero cambio interior o psíquico (cf. IV 11, 218b21-219a2). 2) Por su parte, respecto del acto de posición del punto, en el caso concreto del proceso de división que manifiesta la infinitud intensiva de la magnitud, el esencial componente de espontaneidad se refleja inmediatamente en el hecho de que se trata aquí de un procedimiento reglado con vistas al objetivo que se pretende alcanzar a través de él: no en cualquier proceso de división se revela la infinitud extensiva, sino sólo en los que siguen la regla de proporcionalidad según el residuo. Pero es obvio que siempre será posible proceder a dividir la misma magnitud también de otra manera. Es posiblemente con atención a este aspecto irreductible de espontaneidad presente en ambos casos como Ar. llega a asociar la actividad de posición del límite no con la función pasivo-receptiva de la percepción, sino con la intervención espontánea del νοῦς. Nótese la referencia en IV 14 al νοῦς como instancia numeradora del tiempo, más bien que simplemente al alma (cf. IV 14, 223a25 s.). En el mismo sentido, en el tratamiento de los sensibles comunes, Ar. enfatiza que el número es percibido por medio de la negación de la continuidad (τῇ ἀποφάσει τοῦ συνέχους) (cf. *DA* III 1, 425a19), es decir, a través de la demarcación de límites en la unidad provista por el *continuum* dado perceptivamente. Para el νοῦς como instancia que aporta el momento de la discreción en el *continuum* perceptivo, y para las correlaciones νοῦς-límite y αἴσθησις-*continuum*, véase también las excelentes observaciones de Wieland (1962) p. 316 s.; 329-334.

ahora un poco mejor, a partir del peculiar carácter de complementariedad que caracteriza a los fenómenos de actualización avistados por Ar.. Tanto en el caso del tiempo como en el caso del infinito, el esquema de actualización subyacente presenta, como vimos, una misma estructura, que, metafóricamente hablando, podría denominarse de tipo triangular: las potencialidades propias de dos 'cosas' diferentes –en el caso del tiempo, el movimiento, en cuanto numerable, y el alma (o el νοῦς), en cuanto capaz de numerar; en el caso del infinito, la magnitud espacialmente extensa, en cuanto divisible, y el alma (o el νοῦς), en cuanto capaz de dividir– encuentran su correspondiente actualización en un mismo y único acto, en el cual ambas convergen y quedan elevadas a una nueva forma de objetividad o presencia. Dicho acto puede ser descripto de dos modos diferentes, según se adopte el punto de vista de una u otra entre las dos potencialidades intervinientes, a saber: el mismo acto puede ser descripto como acto de 'numerar'/'dividir', desde el punto de vista de la instancia activa, o der 'ser numerado'/'ser dividido', desde el punto de vista de la instancia sobre la que recae la correspondiente operación. Pero se trata, sin embargo, de un mismo y único acto, en el cual ambas potencialidades convergen, y fuera del cual ninguna de ellas podría encontrar su propia actualización específica.

Ahora bien, esta estructura 'triangular' de actualización está muy lejos de aplicarse exclusivamente al caso de la relación entre el alma como agente de conocimiento y sus objetos. Por el contrario, se trata de una estructura que, en el marco del modelo teórico de la filosofía natural aristotélica, encuentra un ámbito de aplicación mucho más amplio, en la medida en que caracteriza también a la relación de complementariedad que vincula esencialmente al agente y el paciente en todo proceso de movimiento o cambio, cuando se lo considera desde el punto de vista de su estructura causal. Así lo muestra expresamente Ar. en el tratamiento del movimiento de *Fís*. III 1-3. Allí, tras caracterizar el movimiento como el tipo peculiar de actualidad que corresponde a lo que alberga en sí un aspecto de potencialidad, en cuanto alberga en sí precisamente dicho aspecto de potencialidad (cf. III 1, 201a27-29; 201b4 s.; III 2, 202a7 s.), Ar. considera el tipo de actualidad inacabada (cf. III 2, 201b31 s.: ἐνέργεια... ἀτελής) que constituye el movimiento, también desde la perspectiva de la relación de complementariedad que vincula al agente y el paciente en el contexto de la producción causal del movimiento o cambio. Ar. elabora allí una sofistacada posición que contiene dos tesis fundamentales. Por una parte, a) el acto del agente causal del movimiento o cambio y el acto del sujeto pa-

ciente del proceso así causado son uno y el mismo, aunque deba ser descripto de modos diferentes, según se adopte el punto de vista del agente o bien el del paciente. Así, por ejemplo, un mismo y único acto puede ser descripto como el proceso de enseñar y, a la vez, como el proceso de aprender, desde el punto de vista del agente y del paciente, respectivamente (cf. III 3, 202a13-21). Por otra parte, b) no hay ningún impedimento para que una determinada cosa tenga su propio acto 'en' o 'a través de' una cosa diferente: el agente del cambio tiene su acto, en cuanto agente del cambio, en y a través de aquello en lo que produce el cambio en cuestión; viceversa, podría decirse análogamente, en otro sentido de 'en' y 'a través', que también el paciente del cambio tiene su propio acto en y a través del agente, en cuanto sólo a través de la intervención activa de éste puede llegar el paciente a la actualización de sus propias potencialidades (cf. los argumentos desarrollados en III 2, 202b5-22). Lo que está en juego aquí es precisamente la esencial complementariedad de la estructura de actualización subyacente. Dicha complementariedad caracteriza tanto la relación causal que vincula al agente y el paciente del movimiento o cambio, como de un modo diferente, pero análogo, también a la relación no meramente causal, sino esencialmente intencional-cognitiva, que vincula al alma y su objeto en el acto del conocimiento[43]. En la esencial complementariedad que caracteriza a las estructuras triangulares de actualización reside, pues, en última instancia, el fundamento ontológico de la decisión metódica por el indiferentismo, a la hora de tematizar la relación del alma con el mundo

43. Es importante advertir la existencia de diferencias estructurales irreductibles entre la mera relación causal y la relación intencional-cognitiva, a saber: 1) en la relación causal la dirección de la actualización viene siempre dada por la dirección de la acción causal; 2) en la relación intencional-cognitiva hay, en cambio, dos niveles diferentes de consideración, a saber: a) el nivel de explicación causal del conocimiento (cómo los objetos producen impresiones), y b) el nivel de descripción fenomenológica de la constitución del contenido de la experiencia. Así, por ejemplo, el acto de numeración en el que se manifiesta el orden temporal del movimiento no opera causalmente sobre el objeto, y presupone como ya dada la acción causal de los objetos sobre los órganos perceptivos, más concretamente, la percepción de los movimientos de dichos objetos. Sin embargo, constituye una forma peculiar de actualización, que eleva el contenido perceptivo a una nueva forma de presencia. Y, en cierto sentido, puede decirse incluso que, desde el punto de vista de su estructura intencional, tal actualización invierte la dirección de la secuencia causal que da cuenta de la mera recepción sensible, en el nivel de la mera pasividad frente a los estímulos procedentes de los objetos. Esto muestra, contra Everson (1997), que, por muy importante que pueda resultar en el marco de la teoría aristotélica la explicación causal-material de los fenómenos perceptivos, éstos no se dejan explicar exhaustivamente de ese modo, en su estructura interna y su contenido representacional, de manera que la dimensión abierta por el abordaje fenomenológico no-causal resulta irreductible. Es más, incluso es básica, pues si se la suprime, se hace desaparecer también el contenido representacional de la percepción y, con ello, se deja al mismo tiempo sin objeto también a la propia explicación causal de los fenómenos perceptivos.

en el acto de conocimiento. El indiferentismo ontológico que caracteriza el abordaje fenomenológico practicado por Ar. en su tematización de la φύσις está, por tanto, ontológicamente fundado, ya que la propia φύσις sólo puede desplegar efectivamente todas sus potencialidades, en conexión con las capacidades manifestativas del alma.

4. Conclusión: alma, mundo, manifestación

A modo de conclusión, retomo ahora muy brevemente algunos aspectos centrales y generalizo algunos de los resultados alcanzados en la discusión.

Como vimos, hay ciertas propiedades de los objetos de la realidad física que sólo vienen a su presencia efectiva, y a su manifestación como tales, con el concurso activo del alma. Esto no concierne tan sólo a propiedades como los colores, los sabores, los sonidos, etc., que en los enfoques de tipo causal-reduccionista, tanto de la Antigüedad como de la Modernidad, aparecen relegadas a un estatuto meramente secundario y epifenoménico. También vale, cambiando lo que hay que cambiar, para aquellas otras propiedades y estructuras fundamentales que, como la numerabilidad, la divisibilidad, la continuidad y el orden temporal, forman parte del entramado ontológico básico de la realidad física en su conjunto, es decir, de aquel ámbito del ser en el cual el fenómeno primario en el que adquiere expresión la constitución ontológica de las entidades básicas que lo componen no es otro que el fenómeno del movimiento y la procesualidad, en general. Esto muestra con suficiente claridad que no es posible hacer justicia a la concepción aristotélica, si se proyecta acríticamente sobre ella el modelo explicativo basado en la habitual distinción entre las cualidades primarias y las cualidades secundarias. En sus antecedentes más remotos esta distinción se remonta, por lo menos, hasta Demócrito, pero sólo a partir de la Modernidad se convirtió en el marco definitorio de un abordaje genuinamente científico de los fenómenos naturales, al ser asociada a la tesis ontológica y metódica de la prioridad de las determinaciones matemáticas, en el marco del proyecto general de matematización de la naturaleza. Ar. no suscribe dicha tesis, ni considera a las cualidades 'secundarias' como menos importantes o dotadas de menor respaldo objetivo que

las cualidades y determinaciones puramente matemáticas. Y su concepción acerca de la esencial complementariedad de las estructuras de actualización subyacentes a todo acceso a la naturaleza tiende, más bien, a poner en un pie de igualdad ambos tipos de propiedades o determinaciones, en lo que respecta a su posibilidad de ser efectivamente actualizadas como tales.

Puede decirse, por tanto, que, a juicio de Ar., el mundo abierto en la experiencia inmediata de la naturaleza no es, en su conjunto, tal como efectivamente se ofrece, sin el concurso activo del alma con su peculiar función manifestativa. Pero esto no debe entenderse simplemente en el sentido de la tesis, más o menos trivial y carente de ulteriores consecuencias, que afirma que, sin algo que percibe o conoce, nada es como tal percibido o conocido. Con su énfasis en la complementariedad esencial que caracteriza a las estructuras triangulares de actualización, Ar. va decididamente más allá de esta constatación elemental y poco vinculante, en la medida en que pone de relieve el papel indispensable que cumple la intervención activa del alma en la apertura de un nuevo ámbito de objetividad y manifestación, dentro del cual únicamente determinadas potencialidades de los objetos naturales pueden alcanzar la forma plena de efectividad que como tales les corresponde: sin la intervención activa del alma, el continuum en su diferentes formas –espacial, procesual, temporal– no se manifestaría como tal, pues no podría poner de manifiesto su potencialidad estructural de ser iterativamente divisible sin término; sin intervención activa del alma, el movimiento no pondría efectivamente de manifiesto su intrínseca numerabilidad y, con ello, tampoco el carácter esencialmente temporal de su sucesividad. El alma cumple un papel manifestativo ineliminable respecto de todos estos aspectos estructurales de la φύσις. El famoso dictum aristotélico según el cual el alma es, en cierto modo, todas las cosas existentes (cf. *DA* III 8, 432b21 s.) revela, a la luz de estas conexiones, un alcance significativo que va mucho más allá de lo que pudiera sospecharse a primera vista.

Como ontología fenomenológica del ente sujeto a movimiento, la filosofía natural de Ar. no se orienta a partir de un ideal de objetividad que exija una completa prescindencia del aporte procedente de la intervención activa del alma, en la constitución del ámbito de experiencia que dicha filosofía natural pretende convertir en objeto de tematización. Por el contrario, la filosofía natural aristotélica se sitúa, de antemano, en el nivel descriptivo que corresponde a aquella dimensión de convergencia en la cual hay siempre ya manifestación, una dimensión en la cual la separación tajante entre lo que modernamente se denomina el 'sujeto' y el 'objeto' de la

correspondiente experiencia no encuentra ya ocasión de ser aplicada significativamente. Que esto está muy lejos de representar un punto de partida dogmático que sanciona acríticamente la validez de la inmediatez se comprende de inmediato, cuando se advierte que la dimensión abierta en la experiencia inmediata de la naturaleza resulta, como tal, ineludible en cualquier discurso significativo sobre la realidad física en su conjunto. Esto vale también, y muy especialmente, para aquellos abordajes que se caracterizan por el intento de reducir por vía de explicación causal buena parte de los contenidos ofrecidos por dicha experiencia a instancias que se consideran más básicas o elementales. Pues cualquier intento causal-reductivo de este tipo sólo puede desplegar genuino potencial explicativo, en la medida en que en su ir más allá de lo inmediatamente dado no pierda definitivamente todo contacto con su propio punto de partida. En caso contrario, la perdida definitiva de contacto con el explanandum haría al mismo tiempo superflua la apelación a aquellas instancias que han de cumplir la correspondiente función de explanans. Dicho de otro modo: ningún intento de abordaje de tipo causal-reductivo puede dejar definitivamente atrás la dimensión originaria de la experiencia inmediata, que es la que le provee no sólo su punto de partida fáctico, sino también, en definitiva, el punto final de llegada al que apuntan, de uno u otro modo, todos sus esfuerzos explicativos. Vistas las cosas desde esta perspectiva, es, más bien, el ideal de una supuesta objetividad no deudora de ningún punto de partida en la experiencia inmediata, y prescindente de todo aporte procedente de la intervención activa del alma en su función manifestativa, el que aparece como una pretensión dogmática e injustificada, derivada de la asunción acrítica de una peculiar manera de representarse las relaciones entre el alma y el mundo, que tiene ella misma un origen histórico identificable.

No es en absoluto casual que la posibilidad de una rehabilitación filosófica del modelo teórico provisto la física aristotélica, acotado en sus pretensiones dentro de los límites que corresponden a su propio ámbito temático-descriptivo y a su diseño metódico específico, se haya ofrecido en una época como la nuestra, que ha debido presenciar drásticos cambios en los modelos explicativos fundamentales, tanto en el ámbito científico como en el propiamente filosófico. En efecto, han sido precisamente tales cambios los que han permitido una agudizada toma de conciencia de las presuposiciones ontológicas que trae siempre ya consigo todo intento de acceso temático a un determinado ámbito descriptivo. Tampoco es casual que el marco filosófico en el cual dicha rehabilitación ha quedado fácticamente

inscripta haya sido el del auge de los enfoques que, tanto en el ámbito estrictamente filosófico (*vgr*. la fenomenología) como en el de la teoría de la ciencia (*vgr*. el constructivismo operacionalista y su derivación culturalista), apuntan a estrategias de fundamentación que buscan orientación a partir del mundo de la vida, como suelo fundamental de experiencia y horizonte básico de sentido. Pues lo característico del enfoque aristotélico es su compromiso básico con el nivel descriptivo que corresponde al acceso inmediato a la naturaleza en la experiencia pre-reflexiva y pre-teórica. En dicho compromiso básico anida la fuente última de la que emanan tanto su grandeza, como también sus miserias.

PARTE SEGUNDA

FILOSOFÍA PRÁCTICA

CAPÍTULO IX

RAZÓN PRÁCTICA Y TIEMPO EN ARISTÓTELES. FUTURO, INCERTIDUMBRE Y SENTIDO

1. ARISTÓTELES Y LA ACTUAL REHABILITACIÓN DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Todavía hoy, fundamentalmente a causa de la influencia del racionalismo moderno, el cual, a su vez, consuma tendencias ya operantes de diversos modos en la filosofía clásica, nos suena, en primera instancia, extraño un título que vincula términos como 'razón' y 'tiempo'. Pues *la* razón a secas, que en la tradición del racionalismo tendió a identificarse, sin más, con la razón teórica, fue concebida habitualmente como aquella facultad que, elevándonos por encima del tiempo y la variabilidad, es capaz de hacernos entrar en contacto con el ámbito de lo eterno e inmutable, sustraído como tal a la temporalidad misma.

Esta concepción, que en sus orígenes más lejanos remonta a la filosofía clásica, en particular, a Platón y Ar., puede pretender, desde luego, cierta legitimidad, cuando se la acota dentro de sus propios límites de validez, es decir, cuando se apunta expresamente al despliegue de la razón, en determinadas modalidades peculiares de su uso puramente teórico o contemplativo, para usar una formulación clásica. Y, de hecho, así lo entendieron, a su modo, también Platón y Ar. El problema con esta pecu-

liar concepción de la razón surge, sin embargo, allí donde se pretende caracterizar por medio de ella a la razón a secas.

Un paso decisivo en esta dirección, que aún pesa fuertemente sobre nuestro propio modo de enfocar el problema, está dado por la tendencia, dominante en la modernidad, a identificar, sin más, la razón como tal con la razón teórico-especulativa, concebida fundamentalmente como una razón fundamentadora, en el sentido deductivista del término. Esta tendencia lleva asociada, como su contracara, la tendencia a reducir el papel y el alcance de la llamada 'razón práctica', es decir, de aquella razón que está vinculada con la acción productiva y con el obrar práctico, la cual, en términos del racionalismo moderno, tiende a ser concebida, a lo sumo, como una facultad inferior que quedaría, como tal, subordinada, en última instancia, a la razón especulativa.

Esta tendencial identificación de la razón, sin más, con la razón especulativa tiene el suficiente peso aún como para reflejarse en nuestro propio uso habitual del lenguaje, por ejemplo, sin ir más lejos, en la extrañeza inicial que produce en nosotros la asociación de términos como 'razón' y 'tiempo'. Sin embargo, lo cierto es que una de las características distintivas del pensamiento filosófico contemporáneo ha consistido, precisamente, en un cierto intento, común a diversas escuelas filosóficas y líneas de pensamiento, por recuperar o rescatar la especificidad de la razón práctica, y ello de la mano de un intento por rehabilitar la vieja idea clásica de una 'filosofía práctica', que aspire no sólo a elucidar las estructuras fundamentales del mundo abierto a la acción humana, sino también a proveer orientación a los agentes racionales, que deben realizar su obrar dentro de ese mundo. Piénsese aquí, por ejemplo, en el amplio movimiento de 'rehabilitación de la filosofía práctica', surgido en los años '60 y '70 en Alemania, sobre todo, en conexión con la figura de H.-G. Gadamer y su filosofía hermenéutica, y también en el actual auge de las corrientes vinculadas con el comunitarismo de corte neoaristotélico (y neohegeliano), con representantes tan influyentes como A. McIntyre y Ch. Taylor, por mencionar sólo dos, entre los más conocidos.

Uno de los ejes fundamentales de este redescubrimiento y esta rehabilitación de la razón práctica en su especificidad, irreductible a la razón teórica que 'contempla' *sub specie aeternitatis*, está dado, precisamente, por el intento –que en nuestro siglo remonta en su origen a la obra de M. Heidegger– por esclarecer la estructura de la razón práctica a partir de la relación peculiar que existe entre dicha razón, justamente en cuanto

práctica, y el horizonte del tiempo, en general, y del futuro, en particular. No es casual que, a la luz de estas conexiones, sea precisamente la concepción aristotélica de la racionalidad la que adquiere un singular relieve, que renueva, una vez más, su actualidad. Pues es justamente en Ar. donde Heidegger, primero, y la rehabilitación de la filosofía práctica, después, han hallado el punto de partida para la elaboración de una concepción de la racionalidad que liberara a la idea de razón de los estrechamientos producidos en la modernidad, a través de la orientación unilateral a partir del paradigma provisto por su peculiar concepción de la razón teórica.

Estamos aquí, una vez más, en presencia del peculiar círculo hermenéutico que caracteriza, en general, toda actualización significativa de una concepción clásica, y explica su productividad en el marco de un nuevo contexto interpretativo. Por una parte, la actual recuperación y rehabilitación de la racionalidad práctica se origina en o parte de un cierta reapropiación de la concepción clásica de cuño aristotélico, y ello en el marco de una fuerte reacción contra la concepción de la racionalidad característica de la Ilustración moderna. Por otra parte, la concepción aristotélica de la racionalidad práctica adquiere, a su vez, un peculiar relieve y una renovada actualidad, precisamente cuando es considerada sobre el trasfondo provisto por las nuevas concepciones desarrolladas en el marco de la polémica actual contra la concepción racionalista-ilustrada de la racionalidad[1].

En lo que sigue me propongo analizar, desde la perspectiva abierta por la actual discusión en torno a la estructura y el alcance de la razón práctica, la concepción aristotélica, tomando como hilo conductor la relación esencial entre la razón práctica, como tal, y el horizonte de la temporalidad. Intentaré mostrar hasta qué punto Ar. ha concebido la razón práctica en términos sorprendentemente actuales, a saber, como una razón que, en tanto opera *sub specie temporis*, está esencialmente caracterizada por la apertura a la dimensión de la temporalidad, y en cuya estructura la referencia al horizonte del futuro juega un papel de central importancia, en cuanto hace posible la consideración de la vida práctica como un todo, en términos de una cierta totalidad de sentido. A la vez, y este segundo aspecto es igualmente esencial, la apertura al horizonte del futuro, propia de la razón práctica, no sólo es condición de la posibilidad del sentido, sino también, y al mismo tiempo, de la posibilidad del riesgo y la incertidum-

1. Para los motivos fundamentales de la concepción aristotélica que dan cuenta de su renovada actualidad en el marco de la rehabilitación de la filosofía práctica y del así llamado neo-aristotelismo, véase Volpi (1999).

bre. Sentido, por un lado, y riesgo e incertidumbre, por el otro, aparecen, así, como las dos caras inseparables de una misma moneda. Esto se comprende claramente, cuando se advierte que la razón práctica sólo está en condiciones de *hallar* sentido a partir de una cierta *apuesta* en un proyecto de futuro, la cual conlleva necesariamente también el riesgo del fracaso. Veamos, pues, brevemente cómo Ar. da cuenta de estas conexiones en el marco de su filosofía práctica.

Sobre esta base, organizaré la exposición del siguiente modo. En primer término, me concentraré, en la parte central de mi exposición, en el problema que concierne a la relación entre razón práctica y tiempo, con el objetivo de tratar de mostrar en qué consiste el primado práctico de la (apertura a la) futuridad. En conexión con ello, trataré brevemente la teoría aristotélica de la producción de la acción, y caracterizaré la acción racional mediante el contraste con un tipo peculiar de acción internamente irracional, es decir, no racionalmente justificable, desde el punto de vista del propio agente de praxis, a saber: la así llamada 'acción por incontinencia'. Por último, aludiré brevemente a la peculiar relación que vincula la apertura al futuro, propia de la racionalidad práctica como tal, por un lado, con las nociones, al menos, *prima facie* opuestas, de incertidumbre y sentido, por el otro.

2. Razón práctica y tiempo. El primado práctico del futuro

Como la actual filosofía de la acción y de la persona ha ido reconociendo cada vez con más fuerza, sobre todo, a partir de la decisiva influencia de la analítica existenciaria de Heidegger, una de las características constitutivas de los agentes racionales de praxis reside en su peculiar apertura a la temporalidad, apertura en la cual la referencia al horizonte temporal del futuro juega un papel muy especial y, en cierto modo, prioritario. Tal apertura a la temporalidad característica de los agentes racionales de praxis consiste, por lo pronto, en una cierta pre-comprensión inmediata, de carácter, en principio, no temático y no reflexivo, de la propia temporalidad, la cual se conecta estrechamente con las estructuras fundamentales del campo de fenómenos correspondiente a lo que hoy se suele denominar la 'auto-referencialidad práctica' (*praktisches Selbstverhältnis*).

Los agentes racionales disponen siempre ya de una cierta (pre)comprensión inmediata de su propia identidad personal en el tiempo, y ya en la experiencia pre-reflexiva se refieren a sí mismos, de diversos modos, como 'sujetos' temporalmente extendidos, dotados no sólo de una determinada historia personal, sino también –y fundamentalmente– de un cierto horizonte de posibilidades futuras[2]. En tanto dotados de razón, los agentes de praxis están siempre, por así decir, arrojados más allá de la situación en cada caso presente, y referidos a su propio horizonte futuro de posibilidades. Se mantienen, por así decir, 'expuestos' en un cierto proyecto de futuro, que provee la base para toda posible apropiación comprensiva de la situación de acción presente con la que se ven en cada caso confrontados. La acción se realiza siempre, ciertamente, en y frente a una situación presente concreta. Pero este presente abierto originalmente *en* y *con* la praxis no se ofrece normalmente como un mero instante subsistente por sí mismo, privado de referencia al pasado y al futuro. Por el contrario, en cada situación concreta de acción se anuncian y están dados conjuntamente, de peculiar manera, también el pasado y el futuro, los cuales se presentan constituyendo una cierta 'unidad dinámica', experimentada como tal de modo inmediato y pre-reflexivo, en la forma de una cierta tensión entre facticidad y posibilidad. Con cada situación fácticamente determinada por el pasado y sus efectos presentes está dado, al mismo tiempo, un cierto espectro de posibilidades fácticas, el cual queda limitado en su alcance, precisamente, por la facticidad de las circunstancias. Pasado y futuro, facticidad y posibilidad están inescindiblemente entrelazados en el presente práctico, y se anuncian en la situación concreta de acción como una unidad dinámica, que se manifiesta en una cierta tensión entre lo fácticamente dado y lo virtual, entre lo ya efectivo e irrevocable y lo todavía abierto o indeterminado, que resulta, como tal, configurable, al menos, dentro de ciertos límites.

2. Para este punto, véase ahora Sturma (1992). Sturma considera, sobre todo, los desarrollos más recientes en el ámbito de la filosofía analítica de la persona. Desde el punto de vista sistemático, fue, sin duda, Heidegger el primero en llamar expresamente la atención sobre el papel de la apertura a la temporalidad y de la referencia al horizonte del futuro, como estructuras fundamentales de los fenómenos vinculados con la (pre)comprensión práctica. Véase Heidegger (1927), p. 142-152, 336-339. Para la recepción de la concepción aristotélica de la racionalidad práctica por parte de Heidegger, me permito remitir a la discusión en Vigo (2004). En la investigación aristotélica, la conexión entre reacionalidad prática y tiempo ha sido advertida con creciente nitidez, sobre todo, desde fines de los años '80. Véase, p. ej. Irwin (1988), p. 338 s.; Sherman (1989), p. 75 ss. Para un intento de reconstrucción más amplio de las conexiones entre tiempo y racionalidad práctica en Ar., véase Vigo (1996), esp. p. 249 ss.

Pero lo dicho no es suficiente todavía para dar cuenta adecuadamente, siquiera en una primera aproximación, del papel que desempeñan las anticipaciones de futuro en la apertura de la situación concreta de acción. Aquí hay que tener en cuenta no sólo 1) que en el acceso inmediato al mundo de la praxis, el futuro está siempre ya, de alguna manera, co-presente en y con cada situación concreta de acción, sino también 2) que cada situación de acción, más allá de las exigencias inmediatas del contexto de acción del caso, es comprendida, como tal, siempre ya sobre la base de un cierto proyecto total, más o menos articulado, de aquellas posibilidades futuras que el agente asume en cada caso como propias. Con diferentes grados de intensidad y explicitación, el presente práctico es iluminado, en cada caso, a partir de un cierto proyecto de futuro, que el agente de praxis, de modo explícito o sólo implícito, ha asumido siempre ya como propio, y que presupone, de modo mediato o inmediato, poniéndolo en juego de una determinada manera. De la relevancia de cada situación de acción para tal proyecto total depende, en cada caso, no sólo la intensidad de la iluminación facilitada por dichas anticipaciones proyectivas, sino, eventualmente, también la necesidad de reflexionar temáticamente acerca del modo en que dicha situación concreta de acción se relaciona con tal proyecto global, y acerca de las consecuencias que el modo de hacerse cargo de ella tiene o puede tener respecto de dicho proyecto. Lo que distingue aquí a las situaciones especialmente relevantes es meramente el hecho de que, en ellas, la presencia de tal proyección anticipativa de y hacia el propio horizonte futuro de posibilidades se hace patente de un modo especialmente claro, mientras que en la mayoría de las situaciones habituales de acción la presencia de dicho proyecto total permanece, en principio, sólo latente, precisamente porque tales situaciones no resultan decisivas respecto de dicho proyecto. Sin embargo, incluso en las situaciones más triviales e irrelevantes de la praxis cotidiana está presupuesto un proyecto anticipativo de dicha índole, que facilita incluso la interpretación de tales situaciones precisamente como triviales. En efecto, sólo por referencia a un cierto proyecto total de la propia vida, por poco diferenciado que éste pueda ser en muchos casos y aspectos, puede un agente determinar, en definitiva, cuáles situaciones han de contar para él como triviales o insignificantes, y cuáles no.

Ahora bien, Ar. intenta, a su modo, dar cuenta de estas conexiones, pues no sólo reconoce la característica apertura a la temporalidad propia de los agentes racionales, sino que, además, les adscribe a éstos, precisamente en cuanto racionales, una peculiar comprensión anticipativa de su

propia vida como un todo. Un importante pasaje en *DA* III 10, 433b5-10 testimonia muy claramente en este sentido. En el marco de un intento por explicar la producción del movimiento de los animales y la acción humana, Ar. constata que, en el caso de los agentes racionales, existe la posibilidad de un cierto conflicto en el ámbito de los deseos (ὄρεξις), concretamente, allí donde el principio racional (ὁ λόγος) y los deseos apetitivos (αἱ ἐπιθυμίαι) se oponen (433b5 s.). Tal conflicto toma, pues, la forma de una oposición entre dos tipos diferentes de deseos, a saber: deseos o apetitos no racionales, por un lado, y deseos racionales o conformes con motivos racionales, por el otro. Se trata de los deseos que Ar. suele adscribir, respectivamente, al ámbito de la ἐπιθυμία y al de la βούλησις, en tanto especies de la ὄρεξις[3].

Desde la perspectiva que aquí interesa, resulta particularmente importante el hecho de que en este pasaje Ar. aclara explícitamente que este tipo de conflicto de deseos en la motivación de las acciones, que toma la forma de una oposición entre ἐπιθυμία y βούλησις, sólo tiene lugar en los agentes racionales, en cuanto éstos se caracterizan como tales por una cierta peculiar forma de conciencia perceptiva del tiempo (χρόνου αἴσθησις) (433b6 s.). Ar. tiene en vista aquí, fundamentalmente, la capacidad propia de los agentes racionales de referirse a su propio horizonte de futuro. Ar explica en tal sentido: el conflicto de deseos tiene lugar allí donde, por un lado, el intelecto (νοῦς), en consideración de las consecuencias *futuras* (διὰ τὸ μέλλον), ordena renunciar a determinados bienes inmediatos, más concretamente, placeres inmediatos, mientras que, por el otro, los deseos o apetitos irracionales exigen lo contrario, al quedar, por así decir, fijados al presente inmediato (διὰ τὸ ἤδη) (433b7 s.).

Fundamental es aquí el hecho de que tal conflicto de deseos expresa, precisamente, la nueva y peculiar apertura a la dimensión del futuro que hacen posible las capacidades intelectuales prácticas, en cuanto pueden orientar intencionalmente las correspondientes formas de deseo. En virtud de tal mediación racional, el agente está en condiciones de proyectarse más allá de la situación de acción inmediatamente presente, de distanciarse así de lo inmediatamente dado, y de considerarlo desde la perspectiva que abre la referencia a la representación de la propia vida, como una totalidad

3. La noción de ὄρεξις, que, en general, puede traducirse por 'deseo' o 'impulso', juega un papel central en la concepción aristotélica en torno a la producción del movimiento animal y la acción humana, que se refleja también en el modo en que Ar. elabora su posición en el ámbito específico de la ética normativa. Una valiosa discusión del papel de la ὄρεξις en la ética aristotélica se encuentra ahora en Riedenauer (2000).

temporalmente extendida. Sobre la base del intelecto práctico y de los deseos racionales orientados por él, se le abre al agente racional la posibilidad de acceso a un horizonte de fines o bienes que no se refieren meramente a la situación presente de acción con la que está confrontado en cada caso, sino que la trascienden y apuntan a la totalidad de la propia vida, considerada como una totalidad temporalmente extendida, que queda abierta a una cierta configuración de sentido. Como observa Ar. penetrantemente, si el agente de praxis fuera capaz de experimentar sólo apetitos y deseos no racionalmente mediados, como son los propios de la ἐπιθυμία, entonces el acceso a aquellos bienes o fines de largo plazo le quedaría, en principio, bloqueado. En la formulación de Ar. mismo: bajo exclusión de la mediación del intelecto y los deseos racionales, todo lo que aparece *ahora* como placentero (τὸ ἤδη ἡδύ) se mostraría, a la vez, como *incondicionadamente* placentero (καὶ ἁπλῶς ἡδύ) y, con ello, también como *incondicionadamente* bueno (καὶ ἀγαθὸν ἁπλῶς) (433b8-10). Sólo la referencia al horizonte de futuro y, con ello, a fines o bienes de largo plazo permite relativizar la ponderación de los bienes a los que apuntan los deseos inmediatos, al integrar tales bienes y deseos en una perspectiva más comprensiva, en la cual se apunta a la propia vida, como una cierta totalidad temporalmente extendida, sujeta a la posibilidad de una configuración de sentido.

La capacidad de renunciar a bienes inmediatos, como, por ejemplo, el placer sensible, podría parecer, en principio, una capacidad meramente negativa. Sin embargo, bien miradas las cosas, aparece aquí, más bien, como una expresión positiva del hecho de que los agentes racionales están, de diversos modos, siempre ya referidos a su propio horizonte futuro de posibilidades. Tal referencialidad al propio horizonte futuro de posibilidades caracteriza esencialmente a los agentes racionales de praxis, en la medida en que éstos, en cada contexto particular de acción, ponen siempre a la vez en juego, de diversos modos, su propio ser total. Para los agentes racionales no hay, pues, algo así como meras situaciones particulares aisladas, que carezcan de toda referencia a un conjunto de otras situaciones y circuístancias, y que no estén enmarcadas, de diversos modos, en un proyecto total de la propia vida, por poco diferenciado y primitivamente articulado que éste pueda ser en muchos casos. Para Ar., actuar racionalmente es, en definitiva, actuar con vistas a un determinado proyecto total de la propia vida, considerada como una cierta unidad de sentido, y ello por referencia a una cierta representación de la vida buena o feliz, la cual opera como una pauta orientativa y regulativa en la tarea de configuración del obrar con-

creto, frente a las circunstancias de acción fácticamente determinadas. En la concepción aristotélica, característico del hombre virtuoso y prudente es, precisamente, el hecho de estar en condiciones de orientar sus acciones en cada situación concreta de modo tal, que resulten congruentes con un proyecto global de la vida buena, entre otras cosas, regulando la satisfacción de sus deseos inmediatos respecto de su modalidad, grado y medida, con arreglo a su propia concepción de la vida buena[4].

La contracara de esto está dada, como se verá, por el caso del incontinente, el cual, en virtud de una deficiente formación de sus hábitos del carácter, no logra mantener abierta la perspectiva de futuro, frente a la presencia inmediata de los estímulos sensibles, y cae, por así decir, una y otra vez en el presente inmediato. Desde el punto de vista de su estructura temporal, el fenómeno de la incontinencia puede caracterizarse, pues, en términos de una caída del agente racional de praxis en el presente inmediato, caída en la cual la apertura al propio horizonte futuro queda, por así decir, parcialmente celada o momentáneamente eclipsada. A esto vuelvo más abajo.

3. La motivación de la acción y el silogismo práctico

Vimos que en la motivación de la acción, tal como tiene lugar en los agentes racionales de praxis, en tanto capaces de referirse a su propio horizonte futuro de posibilidades, puede tener lugar un cierto 'conflicto' motivacional entre deseos no-racionales, concentrados sobre el presente inmediato, y deseos racionales, dirigidos intencionalmente a fines o bienes de mediano y largo plazo. Me interesa ahora profundizar un poco más en este aspecto, a través de una breve consideración de la teoría aristotélica de la producción de la acción, la cual aparece cristalizada en la concepción del así llamado 'silogismo práctico'. Esta consideración de la concepción

4. Es importante señalar que no sólo la vida individual del hombre prudente, sino también las estructuras sociales básicas destinadas al bien de la comunidad quedan referidas estructuralmente, en la concepción de Ar., no al beneficio inmediato, sino a la vida como un todo, de modo que se caracterizan por estar orientadas hacia la perspectiva global de largo plazo. Así lo explicita Ar. para el caso de instituciones tales como la casa (οἰκία) (cf. *Pol.* I 2, 1252b12-14), el matrimonio (cf. *EN* VIII 14, 1162a19-22) y el propio estado (cf. *EN* VIII 11, 1160a21-33).

de la motivación de la acción y del silogismo práctico apunta a un doble objetivo, a saber: en primer lugar, el de mostrar cómo en la producción de cualquier acción, en cuanto tal producción implica la presencia operante de deseos de diversos tipos, va involucrado necesariamente un componente de tipo anticipativo-proyectivo; en segundo lugar, el de clarificar un poco más la estructura del conflicto entre deseos racionales y no racionales. Esto me permitirá posteriormente ilustrar el punto a partir de una breve consideración de la producción de la acción por incontinencia.

Ar. desarrolla su concepción del silogismo práctico, como modelo explicativo de la producción del movimiento animal y la acción humana, fundamentalmente en dos textos, a saber: *DA* III 9-13 y *MA* 6-7. La concepción aristotélica de la producción de la acción por recurso a la estructura formal del silogismo práctico goza hoy, no hace falta decirlo, de una amplia aceptación en la filosofía de la acción, y ha sido retomada y desarrollada, de diversos modos, por filósofos tan influyentes como G. H. von Wright y D. Davidson. Sin entrar en mayores complejidades técnicas, puede decirse que lo esencial de esta concepción basada en el silogismo práctico consiste en explicar la producción de la acción por la convergencia de dos factores diversos: un factor desiderativo (*i. e.* deseos de diverso tipo, racionales o no racionales) y un factor cognitivo (*i. e.* percepción, imaginación, intelecto). Dicho de otro modo: se explica la acción como resultado derivado de la conjunción de, al menos, un deseo, de cualquier tipo, y de una creencia, donde ambos, deseos y creencias, deben concebirse como peculiares tipos de actitudes proposicionales, es decir, como actitudes a través de las cuales nos referimos, de diversos modos, a un cierto contenido proposicional.

Dentro de la estructura del silogismo práctico, al factor desiderativo corresponde la posición del fin de la acción, al factor cognitivo la determinación de los medios que hacen posible la consecución de ese fin. Ambos factores aparecen expresamente representados en la estructura del silogismo práctico, a saber: el factor desiderativo en la premisa mayor, llamada también 'premisa del bien', por cuanto contiene la referencia al fin de la acción, y el factor cognitivo en la premisa menor, denominada también 'premisa de lo posible', la cual contiene una creencia referida al modo de alcanzar el fin tomado como objeto del deseo (cf. *MA* 7, 701a23-25). Ilustro la estructura del silogismo práctico con un ejemplo sencillo que Ar. ofrece en *MA* 7, 701a32 s.:

premisa mayor (o 'del bien')	'deseo beber'
premisa menor (o 'de lo posible')	'esto es agua (bebida)'
conclusión	acción de beber[5].

Un aspecto importante en este modelo explicativo reside en el hecho de que sólo la *conjunción* de ambos factores (*i. e.* de ambas premisas) provee las condiciones necesarias y suficientes para la producción de la acción, mientras que cada uno de ellos por separado expresa sólo una condición necesaria, pero no suficiente, de dicha producción de la acción. Así, por ejemplo, si tengo el deseo de beber, pero no veo a mi alcance un líquido potable, la acción de beber no se produce de modo inmediato, por cuanto no están dados los medios para alcanzar el fin de satisfacer mi sed. Viceversa, si tengo frente a mí un vaso con agua, pero no experimento deseo de beber, entonces la acción de beber tampoco se produce. La acción sólo surge allí donde, en una situación de acción concreta, convergen ambos factores, el desiderativo y el cognitivo, y entonces, explica Ar., la acción se produce *necesariamente*, a menos que algún otro factor lo impida, por ejemplo, un deseo diferente y opuesto al primero, como ocurre, precisamente, en el caso del conflicto de deseos.

Ahora bien, aunque ambos factores son necesarios para la producción de la acción, lo son de diferente modo, y puede decirse que el factor desiderativo tiene aquí una cierta prioridad, en cuanto es el responsable directo de la motivación de la acción como tal. Ar. da cuenta de este primado del factor desiderativo en la motivación de la acción por medio de su famoso *dictum*, de acuerdo con el cual el intelecto por sí solo no mueve a nada. Por el contrario, el intelecto como tal sólo mueve allí donde apunta a la consecución de un fin puesto por el deseo (cf. *EN* VI 2, 1139a35 s.). Tal intelecto que opera en la dimensión abierta por la referencia a fines puestos por el deseo es el que Ar. denomina 'intelecto práctico'. Dicho de otro modo: el primado del factor desiderativo reside en el hecho de que el intelecto adquiere una dimensión práctica recién allí donde opera dentro del espacio de juego abierto por la motivación del deseo. Bien entendido, no se trata simplemente de que los fines son puestos como fines por el deseo, y no por el intelecto. Se trata, además, del hecho de que la determinación cognitiva de los medios para alcanzar tales fines sólo puede tener lugar

5. Para una discusión más detallada de la estructura del silogismo práctico, en conexión también con la noción de verdad práctica, véase abajo Capítulos X y XII.

sobre la base de la previa posición de los fines deseados. En tal sentido, la posición de fines por parte del deseo abre, por así decir, un espacio de comprensión, dentro del cual recién puede moverse y orientarse la búsqueda cognitiva de los medios para alcanzar dichos fines. Esto es así incluso allí donde, tras la búsqueda deliberada de los medios, el fin se revela, en definitiva, como inalcanzable o impracticable.

Son muchas y muy interesantes las consecuencias filosóficas que pueden extraerse de esta explicación de la producción de la acción por recurso a la estructura formal del silogismo práctico. Con todo, me limito a una, que es de especial importancia para la presente discusión. La tesis aristotélica del primado del deseo en la motivación y la producción de la acción, según la cual el intelecto llega a ser práctico recién allí donde opera en la dimensión abierta por la motivación del deseo, implica asumir, desde la perspectiva temporal, que la racionalidad práctica sólo puede operar y desplegar su acción como tal sobre la base de ciertas proyecciones anticipativas, particularmente, en la forma de deseos, las cuales apuntan, de uno u otro modo, hacia un horizonte futuro de posibilidades. Sólo sobre la base de tales proyecciones anticipativas, en la forma de intenciones desdierativas referidas a fines, se abre el espacio de comprensión dentro del cual tiene su espacio de juego la razón práctica como tal. Desde este punto de vista, lo que muestra la estructura formal del silogismo práctico es precisamente que, en tanto razonan de modo práctico-operativo, y en tanto actúan sobre la base de los correspondientes razonamientos, los agentes racionales se mueven siempre ya dentro de un ámbito de comprensibilidad, en el cual momentos cognitivos (*vgr.* percepción, creencia, pensamiento) están indisolublemente entrelazados con anticipaciones proyectivas (*vgr.* deseos, intenciones, planes, expectativas), que abren, de uno u otro modo, un horizonte futuro de alternativas y posibilidades.

La racionalidad práctica y la praxis orientada por ella no están jamás, por así decir, atadas al presente puntual fácticamente dado, sino que se proyectan siempre más allá de lo dado y presente, en dirección del horizonte futuro de las posibilidades, y vuelven al presente, por así decir, comprendiéndolo y apropiándose de él a partir de un cierto esbozo o proyecto de determinadas posibilidades futuras. El deseo, que es el factor que abre el espacio de comprensión para el despliegue de la racionalidad práctica, está estructuralmente referido a lo no-dado y todavía futuro, como vio ya claramente Platón (cf. *Simposio* 198a ss.). Esto vale, en cierto modo, para todo tipo de deseo, incluso para aquellos que apuntan a la satisfacción de necesidades inmediatas de carácter apetitivo, pero adquiere un peculiar

relieve en el caso de aquellos deseos, de carácter no meramente apetitivo, que apuntan a un horizonte de objetivos y fines de mediano y largo plazo. Por lo mismo, en y a través del deseo rebasamos, por así decir, lo inmediatamente dado y presente, en dirección del horizonte futuro de las posibilidades. Esta referencia estructural a un horizonte futuro de posibilidades puede, en ocasiones, resultar parcialmente eclipsada, como ocurre en el caso de la acción por incontinencia, pero, al menos en el caso del hombre como agente racional de praxis, no resulta nunca, sin más, suprimida. En el caso específicamente humano, incluso la actitud de desentenderse y no querer saber nada de planes y proyecto futuros es, en definitiva, una peculiar modalidad de referirse al propio horizonte futuro de posibilidades, una modalidad deficiente, sin duda, pero fundada ella misma, como tal, en la apertura al tiempo y la futuridad que caracteriza esencialmente a los agentes racionales precisamente en cuanto racionales. Desde este punto de vista, gana también una especial significación la fórmula aristotélica que caracteriza al hombre en cuanto agente racional de praxis como un 'intelecto desiderante' o un 'deseo intelectivamente mediado' (ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ ὄρεξις διανοητική) (cf. *EN* VI 2, 1139b4 s.).

4. Conflicto de deseos, incontinencia y caída en el presente

La tesis aristotélica del primado del deseo en la motivación de la acción, vinculado con su función como factor responsable de la posición de los fines de acción, ha llevado, muchas veces, a interpretaciones erróneas de la concepción de Ar. como una posición emotivista cercana a la de autores como Hume, que asumen, de uno u otro modo, que la motivación racional no tiene nada que ver con la posición de los fines de acción, la cual sería obra de un puro deseo, impenetrable en su contenido para la razón misma[6]. Este tipo de interpretación de la concepción aristotélica es hoy casi unánimemente rechazado por los intérpretes[7]. La razón de este

6. El iniciador de esta influyente línea de interpretación de Ar. en términos del emotivismo moderno ha sido, en el siglo pasado, J. Walter en una conocida obra sobre la concepción griega de la razón práctica. Véase Walter (1874). Para la interpretación de Ar., véase esp. cap. 2.

7. Una profunda crítica a la interpretación de Walter se encuentra ya en Loening (1903), esp. p. 26 ss. Con todo la interpretación emotivista tuvo amplio eco, sobre todo, en el ámbito anglosajón. En los últimos tiempos, en cambio, ha habido una reacción masiva en su contra. La crítica

rechazo es, simplemente, que si bien Ar. afirma que es el deseo, y no el intelecto o la razón, el factor inmediatamente responsable de la posición de los fines de acción, el mismo Ar. distingue claramente, por otro lado, diferentes tipos de deseos, y admite de modo expreso la existencia de formas *racionales* del deseo, correspondientes a la βούλησις. Es decir, Ar. admite la existencia de deseos en los cuales el agente adhiere volitivamente a y se identifica con determinados contenidos proposicionales, sobre la base de consideraciones de origen racional o bien justificables en términos racionales. De hecho, Ar. distingue expresamente entre formas racionales de deseo, vinculadas con fines de largo plazo y con un proyecto global de la vida buena, por un lado, y formas no-racionales del deseo, ligadas a la satisfacción de apetitos sensibles básicos y de necesidades inmediatas de la vida. Éstas no expresan por sí solas convicciones racionales vinculadas con un proyecto global de vida y, por lo tanto, deben ser asumidas e integradas en un tal proyecto, a fin de que puedan resultar compatibilizadas con una representación racionalmente justificable de la propia vida como una cierta totalidad de sentido, en términos de una vida buena o feliz. Ar. conecta estas diferentes formas de deseo respectivamente, como vimos, con la βούλησιςy con la ἐπιθυμία, y aclara que frente a la situación concreta de acción pueden, llegado el caso, entrar en conflicto.

La mejor ilustración en concreto de la forma que puede tomar tal conflicto de deseos, y del modo en que dicho conflicto puede 'decidirse' a favor de una u otra forma de deseo, viene dada por el fenómeno de la incontinencia, a cuyo análisis, como es sabido, Ar. dedica la totalidad del libro VII de la *EN*. Dicho de modo muy simplificado y circunscripto al tipo de casos que tiene primariamente en vista el tratamiento de Ar., estamos en presencia de incontinencia allí donde, frente al estímulo sensible producido por una situación concreta, y bajo el deseo de satisfacer de modo inmediato el apetito sensible no-racional provocado por dicho estímulo, el agente racional actúa *en contra* de sus propias convicciones acerca de lo que sería mejor para él en ese caso. Por ejemplo, alguien aquejado de diabetes y convencido de que lo mejor para él es evitar el consumo de dulce, de acuerdo con la correspondiente prohibición de su médico, al pasar por una pastelería, 'se tienta', compra un pastel y lo come. Aquí estamos frente a un ejemplo clásico del tipo de casos a partir de los cuales Ar.

más amplia de la interpretación de Ar. *à la* Hume se encuentra en Dahl (1984), caps. 1-6. Véase también Sorabji (1973-74); Irwin (1975); Cooper (1975), cap. 1. Un matizado intento por dar cuenta del equilibrado balance entre emotividad y racionalidad en la posición de Ar. se encuentra en Bossi de Kirchner (1989).

orienta su tratamiento del fenómeno de la incontinencia. En tal caso, decimos que el agente obró 'por incontinencia', es decir, *en contra* de sus propias convicciones racionales acerca de lo que sería mejor para él mismo. Que el agente contraría aquí sus propias convicciones racionales se pone de relieve, como enfatiza Ar., en el hecho de que, una vez superada ya la situación concreta de acción, el agente que ha actuado incontinentemente tiende a experimentar arrepentimiento respecto de su modo de comportarse frente a ella (cf. *EN* VII 9, 1159b29 ss.).

Sin entrar en el detalle del notable análisis que ofrece Ar., me limito aquí a presentar el caso de la acción por incontinencia por medio de la estructura del silogismo práctico. Para ello, apelo a un famoso ejemplo introducido por Ar. mismo en el pasaje de *EN* VII 5, 1147a29-35. El ejemplo supone reconstruir el caso por medio del contraste de dos conjuntos de premisas, que darían origen, en principio, a dos silogismos prácticos diferentes, con conclusiones contradictoriamente opuestas. Dichos silogismos corresponden, respectivamente, a la producción del acto de moderación (y, derivadamente, del acto de continencia) y del acto de incontinencia. El esquema de Ar. es el siguiente:

Silogismo de la moderación		*Silogismo de la incontinencia*
(1) premisa mayor: 'deseo abstenerme del dulce'		*(2) premisa mayor:* 'deseo probar el dulce'
	(3) premisa menor: 'esta torta es dulce'	
(4) conclusión: no como (acción)		*(5) conclusión:* como (acción)

Tenemos aquí dos premisas mayores, a saber, (1) y (2), las cuales expresan, respectivamente, un deseo racional y un deseo no racional, meramente apetitivo. La premisa menor (3) expresa el factor cognitivo, correspondiente a la percepción de la situación de acción, el cual determina, a la vez, los medios requeridos para la satisfacción del deseo expresado en (2). Nótese que esta premisa es común a ambos silogismos, pues, de diversos modos, tanto el deseo racional expresado en (1) como el deseo no-racional

expresado en (2) se refieren a una y la misma situación de acción. El contenido de la premisa menor (3) es, como tal, de origen perceptivo, y queda referido a la situación particular de acción precisamente en cuanto particular (*vgr.* '*esta* torta...'). Que de aquí resulte como conclusión la acción indicada en (4) o bien la indicada en (5) es algo que no depende meramente del contenido de (3), considerado por sí mismo, sino, más bien, del hecho de si (3) es puesta efectivamente en conexión con (1) o con (2). Por lo demás, (3) no puede conectarse de modo efectivo con (1) y con (2) al mismo tiempo, ya que ambas premisas mayores se excluyen mutuamente. La oposición entre (1) y (2) expresa, justamente, el conflicto de deseos tematizado por Ar. en el pasaje de *DA* III 10, que comenté anteriormente.

Adviértase, una vez más, que la situación de acción como tal, es decir, (3) no lleva por sí sola a ninguna acción determinada, es decir, no lleva por sí sola ni a (4) ni a (5), sino sólo en cuanto es puesta en conexión con una determinada intención desiderativa, sea ésta (1) o (2). Dicho de otro modo: sobre la base de diferentes proyecciones anticipativas, una y la misma situación de acción puede ser comprendida e interpretada de modos muy diferentes, y hasta opuestos entre sí, según sea el principio interpretativo al que se recurre en cada caso. La misma situación de acción puede ser vista, a la luz del principio racional correcto, como una ocasión para realizar el valor moral al que apunta dicho principio, o, inversamente, a la luz de una exigencia no justificable en términos racionales, como una ocasión para producir acciones de las que el propio agente deberá posteriormente distanciarse, precisamente en cuanto no resultan compatibles con sus propias convicciones racionales relevantes para el caso. En el caso de la acción por incontinencia acontece que al sujeto que actúa de ese modo que, bajo la influencia motivadora de sus deseos no-racionales de corto plazo, sus convicciones racionales, orientadas a fines de mediano y largo plazo, le quedan, por así decir, parcial y momentáneamente desactivadas en su vigencia, frente a los estímulos que presenta la situación concreta de acción. Para decirlo en términos del esquema introducido más arriba: en la situación concreta de acción, el incontinente conecta la premisa menor (3) con la premisa mayor (2), en vez de hacerlo con la premisa mayor (1), a pesar de que esta interpretación de la situación de acción va expresamente contra sus propias convicciones racionales acerca de lo que sería mejor para él mismo. El incontinente obra, sin embargo, de este modo, porque no ha desarrollado los hábitos virtuosos del carácter que le permitirían un adecuado control de sus emociones y apetitos elementales, frente a las situaciones concretas de acción. Por el contrario, ante la presencia del estímulo

sensible, sus convicciones de largo plazo se opacan, quedan parcialmente eclipsadas y ceden así paso a la fuerza motivadora de los deseos no racionales.

Desde este punto de vista, la acción por incontinencia puede describirse, en atención a su peculiar estructura temporal, como una suerte de caída en el presente inmediato de la praxis, caída en virtud de la cual la apertura al horizonte futuro de las propias posibilidades, y a la perspectiva de largo plazo acerca de la propia vida como un todo, queda parcial o transitoriamente desactivada en su vigencia, bloqueada en su fuerza motivacional propia. Con todo, este bloqueo parcial y transitorio no implica, en modo alguno, la supresión, sin más, de la apertura a la futuridad característica de los agentes racionales de praxis, ya que la incontinencia, lejos de anular por completo los deseos racionales de largo plazo, más bien los presupone como el *bakground* por respecto al cual ella misma resulta posible.

En efecto, como no escapa al propio Ar., sólo puede hablarse, en rigor, de algo así como la incontinencia allí donde el agente del caso *posee* ciertas convicciones racionales de largo plazo, referidas a un proyecto global de la propia vida. En efecto, sólo en ese caso el agente puede actuar *contra* dichas convicciones. Sin tal *background* de convicciones y deseos racionales no hay, propiamente hablando, tampoco lugar alguno para algo así como el obrar por incontinencia: a falta de la posibilidad de contraste abierta por la consideración de la perspectiva de futuro, todo lo que ahora se presenta como bueno y grato se manifestará, necesariamente, como incondicionadamente bueno y grato, tal como lo advierte expresamente Ar. en el pasaje de *DA* III 10 que comenté al comienzo.

En este sentido debe entenderse también la, en principio, curiosa afirmación de Ar., cuando explica que, lejos de excluir sin más la motivación racional, la incontinencia, más bien, la presupone y acontece, en cierto sentido, precisamente a causa de ella (cf. *EN* VII 5, 1147a35 s.: ὥστε συμβαίνει ὑπὸ τοῦ λόγου πως καὶ δόξης ἀκρατεύεσθαι). Vale decir: sólo hay propiamente incontinencia allí donde, junto a deseos y apetitos no racionales, hay también deseos y convicciones racionales que pueden ocasionalmente ser abandonados en favor de los primeros. Por ello, explica Ar., la incontinencia es, como tal, un fenómeno propiamente humano, que no afecta a las bestias, por cuanto éstas justamente no poseen convicciones racionales y, por tanto, no pueden obrar tampoco en contra de ellas (cf. 1147b3-5).

Desde este punto de vista, puede decirse entonces que la caída en el presente característica de la incontinencia constituye, vista estructuralmente, más bien una 'recaída' en el presente inmediato, la cual presupone siempre ya, como tal, el haberse elevado previamente por encima de la inmediatez, en dirección del horizonte futuro de las posibilidades que el agente asume, en cada caso, como propias.

5. Apertura al futuro, sentido y riesgo

Hemos visto cómo la apertura al horizonte del tiempo, en general, y del futuro, en particular, constituye una característica distintiva y esencial de los agentes racionales de praxis. Hemos visto también que es en el marco de dicha apertura donde se abre, por así decir, el espacio de juego dentro del cual resulta posible el despliegue de la racionalidad práctica como tal. Dicho de otro modo: sólo dentro de dicho espacio de juego puede la razón, como tal, llegar a ser práctica, es decir, una razón que opera en la dimensión abierta por la articulación de medios y fines.

Para terminar, deseo ahora llamar la atención brevemente sobre otra conexión estructural que caracteriza en la concepción aristotélica a la razón práctica, y que está, como tal, íntimamente vinculada con la anterior, ya que constituye, en definitiva, una consecuencia inmediata de ella. Se trata de la conexión existente entre la apertura al horizonte del futuro, por un lado, y la alternativa 'sentido'/'riesgo', por el otro.

Como es sabido, Ar. defiende una concepción teleológica de la acción racional, sea de tipo práctico o productivo, así como de la vida práctica, considerada como una totalidad que, al menos, aspira o debe aspirar a una cierta unidad de sentido. Según esta concepción, no sólo cada acción particular, cada técnica, cada arte, cada investigación así como cada deliberación y cada decisión se caracterizan por apuntar a determinados fines particulares. A ello se añade que tales fines particulares, vinculados con cada una de esas acciones y actividades, deben poder integrarse en un cierto orden de fines, que queda articulado internamente por medio de relaciones jerárquicas de subordinación. En la cúspide de la jerarquía así constituida se sitúa el que Ar. considera el fin último de toda praxis, que no es otro que el provisto por la representación de la vida buena o feliz. Tal fin últi-

mo, la felicidad (εὐδαιμονία), es el único fin deseado siempre por sí mismo y nunca, a la vez, como medio para otra cosa, y ello en cualquier contexto particular de deliberación y acción[8]. Desde el punto de vista de la acción particular, esta concepción introduce un requerimiento de racionalidad que plantea exigencias bastante altas, al menos, en comparación con concepciones posteriores, en las cuales el componente arquitectónico y coherentista no juega un papel comparable en la evaluación de la racionalidad de las acciones particulares. En efecto, la arquitectónica de los fines esbozada por Ar. parece implicar, en definitiva, que una acción particular sólo puede considerarse como racionalmente justificable por referencia a un determinado proyecto global de la vida práctica, concebida como una totalidad de sentido. Es decir: la acción particular será racionalmente justificable allí donde contribuye positivamente a la consecución de los fines de la vida buena o, al menos, allí donde no entra en craso conflicto con ellos.

Según esto, el obrar del sujeto racional de praxis, si aspira realmente a ser racional, debe consistir en el intento por configurar la propia actividad del sujeto y su vida práctica como un todo, con arreglo a un tal proyecto global de su propia vida, fundado en una adecuada representación de la vida buena o feliz. Y ello debe realizarse, naturalmente, en el tiempo, y bajo las peculiares condiciones, a la vez, limitativas y posibilitantes del devenir, la variabilidad y la contingencia. Atendiendo a la peculiar trabazón de unidad de sentido y unidad en el tiempo que caracteriza, para Ar., a la representación de la vida buena o feliz, debe decirse, pues, lo siguiente: el desafío para todo agente racional de praxis que aspire, precisamente en cuanto racional, a configurar su propia vida con arreglo a un proyecto global, fundado en una adecuada representación de la vida buena o feliz, consistirá, entonces, precisamente en el intento de realizar y conservar del mejor modo posible la unidad de sentido de la vida práctica, articulada en el ordenamiento jerárquico de los fines que el agente asume como propios, *en* y *a través de* la sucesión temporal. Desde este punto de vista, puede decirse entonces que una vida que el agente proyecta como una cierta totalidad de sentido consiste, en definitiva, en un cierto intento por configurar la praxis y el tiempo de la praxis, con arreglo a una representación ideal de la vida buena. Se trata, dicho de otro modo, de una cierta apuesta por el sentido,

8. Ar. aborda la temática vinculada con la posibilidad de la construcción de esta jerarquía de fines así como con los rasgos estructurales del fin último en el libro I de la *EN*. Véase especialmente I 1, 1094a1-b10; I 5, 1097a15-b22. Para una reconstrucción del argumento de Ar. en estos pasajes, puede verse Vigo (1997), p. 27-51.

apuesta que se realiza y, en definitiva, también se decide en el tiempo mismo, y bajo las condiciones del devenir, la variabilidad y la contingencia.

Como se echa de ver, esta sola formulación sugiere que un proyecto de esta índole conlleva necesariamente como su contracara el inevitable riesgo de la exposición al fracaso. Este peculiar riesgo de fracaso, involucrado no sólo en todo proyecto práctico particular, sino también en la vida práctica misma, concebida como proyecto, procede, en definitiva, de un hecho estructural, que caracteriza necesariamente a toda praxis humana, a saber: el hecho de que el agente racional de praxis debe intentar realizar su proyecto de la vida buena o feliz bajo las condiciones limitativas impuestas por la variabilidad del tiempo y las circunstancias, por la fuerza fáctica de los hechos, y por la ingobernabilidad de la contingencia, en un mundo que, en aspectos fundamentales, escapa por completo al poder y al control consciente del propio agente.

Ar. tiene constantemente presente en su ética la lección acerca de la fragilidad de la dicha humana provista por la poesía trágica y la tradición del pesimismo griego. Y está, de hecho, muy lejos de permanecer insensible frente al desafío que planteaba a su propia concepción eudaimonística la pregunta acerca de cómo puede el agente aspirar a realizar un ideal de la vida buena, con alguna probabilidad de éxito, en el marco de un mundo variable, contingente, y sustraído en aspectos fundamentales al propio control del agente.

Lejos de encubrir el problema, Ar. se confronta de modo directo con él en su ética y, además, desarrolla expresamente en otras áreas de su obra doctrinas que, en vez de pretender ocultarlo, más bien permiten apreciarlo, por primera vez, en toda su nitidez y radicalidad. Así, por ejemplo, en el famoso capítulo 9 del tratado *DI* Ar. asume de modo expreso que la decisión racional y la praxis basada en ella sólo hacen genuinamente sentido sobre la base de la representación de un futuro que, como tal, permanece incierto y no determinado en su contenido, pues sólo entonces, bajo el supuesto de la indeterminación del futuro de la praxis, puede la praxis misma sostener su pretensión de poder contribuir a configurar dicho futuro en alguna medida.

Por el contrario, frente a un futuro determinado unívocamente, y cerrado ya a posibles alternativas, la praxis ciertamente ya no se verá expuesta a riesgo alguno, pero tampoco tendrá la menor posibilidad de aspirar a la dimensión del sentido. Pues bajo tales condiciones, toda deliberación racional y toda decisión deliberada carecerá, más bien, de sentido. Así lo se-

ñala Ar. expresamente, anticipando, en el marco de una suerte de prueba por reducción al absurdo, el tipo de argumento conocido posteriormente bajo el título de 'argumento holgazán' (*ignava ratio*, ἀργὸς λόγος).

Frente a este problema central, a cuya elaboración temática él mismo contribuyó decisivamente, como lo muestran la argumentación desarrollada en *DI* 9 y la confrontación con la posición pesimista de Solón en *EN* I 11, Ar. desarrolló en su ética diferentes estrategias argumentativas, tendientes a hacer admisible, de diversos modos, la posibilidad de que el agente aspire, con razonables posibilidades de éxito, al bien último de la vida feliz, bajo las condiciones fácticas y temporales de la existencia mundana. La más importante entre estas diferentes líneas de argumentación consiste en una muy matizada estrategia de 'interiorización' de la felicidad, en virtud de la cual se la concibe como una actividad interior del alma, más concretamente, como la actividad del alma según su virtud propia. Con ello, se relativiza en su alcance, sin desactivarla por completo, la conexión que establecen ya el lenguaje habitual y la actitud pre-filosófica entre la felicidad y el bienestar exterior. Esta interiorización de la felicidad anticipa tendencias que reaparecen radicalizadas, posteriormente, en la filosofía helenística, particularmente, en el estoicismo, y apunta a hacer más laxa la relación de la felicidad con el bienestar exterior. De ese modo, la felicidad misma se hace menos vulnerable frente a los cambios de la fortuna y los golpes del destino, aunque, al menos, para Ar., nunca completamente invulnerable a ellos.

Los argumentos de Ar. en este punto pueden, muchas veces, no llegar a convencernos plenamente. Sobre todo, si atendemos a la ausencia de ciertas nociones que, por ejemplo, en la ética cristiana juegan un papel crucial en la respuesta a estos problemas, en particular, la noción de la providencia divina, para no mencionar la representación de la beatitud *post mortem*, como recompensa al mérito moral durante la existencia mundana. Situado de peculiar manera dentro del horizonte cultural griego, y, al menos, en su madurez, menos inclinado que Platón a la especulación escatológica, Ar. no acudió a este tipo de recurso, para intentar hacer comprensibles aquellas situaciones límite de la existencia humana, que, como el dolor, el infortunio y la muerte, parecen sustraerse siempre, en alguna medida, al intento de hacer sentido de ellas a partir de una perspectiva inmanente a la propia vida terrena. Pero, más allá de esto, Ar. nos ha dejado, sin duda, una lección importante también respecto del modo adecuado de dar cuenta de la situación del agente racional humano frente a la contingencia del mundo de su praxis: la de no haber sucumbido a la tentación de

intentar eliminar el factor de la incertidumbre y el riesgo, pagando para ello el precio de la renuncia a la dimensión del sentido y a la apertura proyectiva hacia el horizonte del futuro, sea mediante el expediente de buscar refugio en la inmediatez del presente, a la manera de determinadas variantes del hedonismo y el impasibilismo, sea por recurso a la representación de una razón puramente teórico-especulativa, que busca su único ámbito posible de realización en la esfera de una idealidad sustraída al tiempo.

Si Ar. no cayó en esta tentación relativamente fácil y, por así decir, dispuesta ya al alcance de la mano dentro de su propio contexto intelectual, ello se debió, entre otras cosas, seguramente también al hecho de haber comprendido, del modo más penetrante, que en el mundo de la praxis, en el cual la razón práctica halla su ámbito propio de despliegue, sentido y riesgo no son dos polos mutuamente refractarios, sino que, por el contrario, constituyen, más bien, aspectos inseparables, como las dos caras de una misma moneda. Pues, en definitiva, ambos surgen, a la vez, y en un único movimiento, a partir de nuestra capacidad como seres racionales de elevarnos por encima de la inmediatez del presente, y de darnos así a nosotros mismos un horizonte de fines de largo plazo, en los cuales se expresa un proyecto global acerca de lo que ha de ser una vida buena, verdaderamente digna de ser vivida.

CAPÍTULO X

LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA VERDAD PRÁCTICA

1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo realizar una interpretación de la concepción aristotélica de la verdad práctica en atención, sobre todo, a su estructura formal. Para ello, analizaré la caracterización de esta forma de verdad ofrecida por Ar., y la pondré en conexión con el así llamado silogismo práctico, al cual Ar. recurre como un modelo formal apropiado para explicar la producción de las acciones. La conexión con el silogismo práctico resulta especialmente importante para mis fines, por dos razones: en primer lugar, porque tal conexión permite echar luz sobre la estructura de la verdad práctica como tal; en segundo lugar, porque mi interés en el concepto de verdad práctica está enmarcado, en este caso, en un intento más amplio de abordar el problema de la incontinencia, tratado por Ar. fundamentalmente en *EN* VII, bajo recurso expreso al modelo formal provisto por silogismo práctico[1].

1. Véase abajo Capítulo XI.

2. La caracterización formal de la verdad práctica

La noción de verdad práctica es introducida por Ar. en el marco del tratamiento de las virtudes intelectuales en *EN* VI. La conexión viene dada por el hecho de que las virtudes intelectuales, en general, y las virtudes intelectuales prácticas, en particular, son tratadas como 'disposiciones habituales' (ἕξεις) por medio de las cuales el alma *está en (da con) la verdad* (ἀληθεύει) al afirmar o negar (cf. VI 2, 1139b12 s.; VI 3, 1139b15). La caracterización de la verdad práctica se introduce en VI 2, 1139a21-31:

"Lo que en el pensamiento es afirmación y negación en el deseo es persecución y evitación. En consecuencia, puesto que la virtud es una disposición habitual de la decisión deliberada (ἕξις προαιρετική), y puesto que la decisión deliberada (προαίρεσις) es un deseo deliberado (ὄρεξις βουλευτική), por ello es necesario, por una parte, que la determinación racional (λόγος) sea verdadera y el deseo recto, si la decisión deliberada ha de ser buena, y, por otra, que sea idéntico (τὰ αὐτά) lo que la determinación racional dice y lo que el deseo persigue. Pues bien, este pensamiento y esta verdad son prácticos. El bien y el mal propios del pensamiento que es teórico, y no práctico o productivo, son <respectivamente> la verdad y la falsedad. En efecto, tal es la obra (ἔργον) de toda <facultad> que es capaz de pensamiento. Pero <el bien> propio de aquella <facultad> que es capaz <a la vez> de acción y pensamiento es una verdad que se da en correspondencia (ὁμολόγως ἔχουσα) con el deseo recto." (Traducción mía.)

Las líneas 1139a23-26 establecen las condiciones formales para que se dé verdad práctica, a saber: 1) la determinación racional o λόγος debe ser verdadera, 2) el deseo u ὄρεξις debe ser recto, y 3) debe haber una cierta identidad (τὰ αὐτά) entre lo que afirma el λόγος y lo que persigue la ὄρεξις. La interpretación de estos requerimientos ofrece dificultades. Comienzo por el 2), que parece ser el menos problemático. Como se sabe, el deseo en sus diversas formas es, para Ar., el factor responsable de la posición de fines de acción. Dicho de otro modo, es en virtud del deseo como determinados contenidos proposicionales se aparecen al agente, en general, como fines que éste anhela obtener, y a cuya consecución puede, eventualmente, dirigir sus acciones. La limitación al ámbito de los fines fácticamente realizables para el agente no viene dada aquí por el deseo mismo, el cual está, por su propia estructura, caracterizado por la trascendencia, más allá de lo fácticamente dado, hacia el ámbito de lo meramente

proyectado, sea esto, como tal, algo posible o bien puramente irreal y contrafáctico. Incluso las formas racionales del deseo, correspondientes a la βούλησις, pueden apuntar intencionalmente a fines por principio imposibles (*vgr.* la inmortalidad) o bien fácticamente irrealizables para el agente del caso (*vgr.* vencer al campeón de peso completo), y trascender, así, más allá del ámbito de lo que está en poder del agente realizar a través de sus propias acciones (cf. *EN* III 4, 1111b22-24). La limitación a la esfera de lo fácticamente realizable viene dada aquí sólo por la mediación de capacidades racionales prácticas como la προαίρεσις y la φρόνησις, las cuales están estructuralmente referidas a aquello que está fácticamente en poder del agente (cf. III 4, 1111b20 s., 25-30; VI 5, 1140a35-b21; VI 8, 1141b8-12). Este aspecto de limitación y enmarcamiento dentro del ámbito de lo fácticamente realizable forma parte, sin duda, del requerimiento de rectitud del deseo, conectado con la noción de verdad práctica. Sólo puede haber verdad práctica respecto de fines que son, como tales, practicables, ya que respecto de fines impracticables sólo es posible el mero deseo o anhelo, pero no la decisión o la elección racional, ni tampoco la acción eficaz encaminada a su consecución.

Con todo, este primer aspecto constituye tan sólo una condición necesaria, pero no suficiente, para la satisfacción del requerimiento de rectitud del deseo. En efecto, cuando se pretende justificar racionalmente acciones no basta, desde luego, con remitir al hecho de que los fines intencionados en cada caso son, como tales, realizables, sino que se requiere, además, que se trate de fines *deseables* o, al menos, *aceptables*, desde el punto de vista de una evaluación racional. La razón es obvia: muchas de las cosas que un agente puede proponerse como objetivos realizables a través de su acción no constituyen fines racionalmente deseables o aceptables, por referencia a los cuales pudieran legitimarse las acciones correspondientes. Sin duda, es este segundo aspecto el que Ar. tiene principalmente en mira cuando establece el requerimiento de rectitud del deseo. En efecto, poco más adelante aclara que no se trata aquí de mera eficacia respecto de fines cualesquiera ni meramente relativos como, por ejemplo, los fines de la producción técnica, sino que el fin último al que apunta la ὄρεξις es, más bien, la εὐπραξία, la cual, junto con la εὐζωία, provee una de las caracterizaciones de las que suele valerse Ar. para referir a la representación de la felicidad como fin último de la praxis (cf. *EN* I 8, 1098b20-22; VI 5, 1140b6 s.). Bien entendido, esto no quiere decir, por supuesto, que, para ser recta, la ὄρεξις deba apuntar en cada caso concreto a la representación de la vida feliz, como a su correlato intencional inmediato. Ar. nunca parte

de esta asunción, cuando enfatiza el imprescindible papel orientativo y regulativo de la representación de la felicidad, como fin último de la praxis. Ni siquiera se trata de que en cada contexto de acción particular el agente deba tener temáticamente presente, junto con el fin particular de la acción, la jerarquía de fines en la que éste se inserta y, con ello, también la relación de tal fin particular con dicha jerarquía como un todo y, en último término, con la representación del fin último de la praxis.

El punto de Ar. es, más bien, que el esbozo de una jerarquía de los fines, por poco nítido que éste fuera, y una cierta representación de la vida feliz, por vaga e imprecisa que ésta fuera, están siempre ya presupuestos –aunque, por lo general, de modo implícito y no temático– en todo contexto particular de decisión y en toda situación de acción, por triviales e insignificantes que éstos pudieran ser. Los fines particulares de acción sólo serán racionalmente justificables, según esto, en la medida en que, de modo directo o indirecto, puedan ser armónicamente integrados en o, al menos, compatibilizados con tal jerarquía de fines, y referidos así, de uno u otro modo, a una representación de la felicidad, la cual debe ser ella misma racionalmente aceptable y adecuada a las capacidades del agente como ser dotado de razón. Las acciones y los fines particulares resultan justificados, pues, en esta concepción a través de su referencia a una cierta representación de la vida buena o feliz, concebida como una cierta unidad de sentido[2]. Desde este punto de vista, lo que está en juego en el requerimiento de rectitud del deseo no es ya meramente la exigencia, por así decir, técnica de practicabilidad de los fines, sino a la vez, y fundamentalmente, la exigencia de aceptabilidad moral de dichos fines.

El requerimiento 1), por su parte, establece que el λόγος debe ser verdadero. La interpretación de este requerimiento resultaría, en opinión de Gauthier-Jolif, particularmente problemática, porque el punto estaría directamente conectado con el debate en torno al alcance y la función de la φρόνησις en la ética aristotélica. Así, quienes defienden una interpretación puramente instrumentalista de la φρόνησις tenderían a ver aquí una referencia a la corrección del cálculo o la deliberación referida a los *medios* adecuados para la consecución del fin, mientras que quienes extienden el alcance de la φρόνησις también a la determinación del contenido de los fines de acción deberían inclinarse por admitir que la verdad del λόγος concierne aquí precisamente a la determinación del *fin* correcto de

2. Para un desarrollo extensivo de este punto, véase Vigo (1996), p. 345 ss.

acción[3]. A mi juicio, esto es acertado, a lo sumo, como una constatación de hecho acerca del desarrollo del debate en torno a este texto, pero no como la afirmación de la existencia de una conexión conceptual necesaria entre ambos problemas, ya que la interpretación del pasaje no implica forzosamente la adopción de una interpretación paralela respecto del papel de la φρόνησις en general.

Una consideración atenta del contexto no deja dudas, en mi opinión, de que la exigencia de verdad del λόγος concierne aquí a la determinación correcta de los medios adecuados para alcanzar el fin puesto por el deseo, y no a la determinación del contenido del fin como tal. Doy mis razones. Por una parte, a) en 1139a31-33 Ar. especifica cuáles son los principios de determinación (ἀρχή) de la προαίρεσις, entendida, a su vez, como principio de la acción (πράξεως ἀρχή), en el sentido de su causa iniciadora o eficiente. Tales principios de determinación de la προαίρεσις son la ὄρεξις y el λόγος 'con vistas a algo' (ὁ ἕνεκά τινος), es decir, el pensamiento discursivo que opera con vistas a un cierto fin. Por otra parte, b) en 1139a35 s. Ar. afirma que en la producción de la acción no opera el mero pensamiento, ya que éste no mueve a nada, sino, más bien, el pensamiento práctico (διάνοια πρακτική), esto es, el pensamiento que opera 'con vistas a algo' (ἡ ἕνεκά του). La conjunción de a) y b) expresa de modo bastante nítido la posición habitual de Ar. respecto de la motivación de la acción, según la cual hay un cierto primado del deseo como factor principal de la motivación, ya que el pensamiento sólo llega a ser, como tal, práctico allí donde opera dentro de la dimensión abierta a través de la posición de un cierto fin por el deseo, vale decir, allí donde opera 'con vistas a algo'. El pensamiento práctico, como pensamiento 'con vistas a algo', es esencialmente reflexión deliberativa conducente a la determinación de los medios adecuados para la consecución del fin puesto por el deseo. Esta misma concepción del pensamiento práctico se encuentra desarrollada expresamente en el tratamiento de la motivación de la acción en *DA* III 9-13. El intelecto práctico (νοῦς πρακτικός) es un intelecto que delibera o calcula 'con vistas a algo' (ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος) (III 10, 433a14; véase también 433a18: διάνοια πρακτική), por cuanto opera dentro del horizonte abierto a través de la posición de un fin por el deseo. Por ello, explica Ar., la ὄρεξις es principio (ἀρχή) del intelecto práctico, y éste, a su vez, es principio de la acción (433a15-17). En tal sentido, Ar. puede incluso afirmar que el factor *único* que mueve a la acción ha de buscarse, en

3. Cf. Gauthier-Jolif (1958-59) II 2, p. 446 s. *ad loc.*

definitiva, en la facultad desiderativa (433a21: ἕν τι τὸ κινοῦν, τὸ ὀρεκτικόν). Todo esto habla claramente en favor de que también en el requerimiento 1) de *EN* VI 2 la referencia al λόγος apunta a la determinación deliberativa de los medios adecuados para la consecución del fin, y no a la determinación del contenido del fin como tal.

¿Obliga esta conclusión a la adopción de una interpretación meramente instrumentalista de la racionalidad práctica en Ar.? Parece obvio que no. La división del trabajo establecida por Ar., según la cual el deseo es responsable de la posición de los fines, mientras que la deliberación racional y la decisión deliberada apuntan a la determinación de los medios, debe entenderse en un sentido puramente funcional, sin extrapolar indebidamente su alcance. Así entendida, tal división del trabajo implica meramente que en cada proceso de deliberación particular debe estar siempre ya presupuesto un cierto fin puesto por el deseo, fin sobre el cual *en ese contexto de deliberación*, a su vez, ya no se delibera, entre otras cosas, porque, de lo contrario, la deliberación iría al infinito (cf. *EN* III 5, 1112b11-1113a2). Esto no excluye, naturalmente, que en otro contexto de deliberación pueda efectivamente reflexionarse sobre dicho fin, poniéndolo en relación con un fin de orden superior, e integrándolo así en una jerarquía de fines más comprensiva, a través de crítica y compatibilización reflexivas. Incluso respecto de la felicidad misma, que, como fin último de la praxis, no puede ser tomada como medio para un fin de orden superior en ningún contexto de deliberación, Ar. asume la necesidad de argumentación racional y reflexión crítica encaminadas a la correcta determinación de su contenido representativo, ya que Ar. mismo no considera igualmente adecuada, sin más, *cualquier* representación de la vida feliz.

La tesis aristotélica según la cual el fin es puesto, como tal, por el deseo no apunta, pues, primariamente al contenido proposicional de dicho fin, sino, más bien, a la modalidad de su posición: un determinado contenido proposicional sólo puede convertirse en un genuino objetivo práctico allí donde es tomado al mismo tiempo como objeto de una intención desiderativa[4]. Lo que Ar. está rechazando aquí, contra el intelectualismo socrático, es, sobre todo, la idea de que el mero reconocimiento teórico-intelectual de determinados principios normativos es suficiente, por sí solo, para motivar efectovamente la acción en conformidad con dichos principios. A juicio de Ar., para que tales principios normativos puedan regular efectivamente la acción concreta del agente individual, deben primero ser acepta-

4. Para esto, véase Vigo (1996), p. 260-267.

dos e interiorizados por éste en la forma de fines *deseados*, que él mismo espera integrar en su proyecto personal de vida y realizar, de uno u otro modo, a través de su obrar. Tal es también el alcance de la famosa tesis aristotélica de que el mero pensamiento no mueve todavía a nada. Pero de aquí no se sigue, naturalmente, que el contenido proposicional del deseo sea para Ar., como tal, impermeable a toda mediación racional. Por el contrario, todo el proceso de formación de hábitos del carácter apunta, en definitiva, a orientar intencionalmente los deseos del agente, en conformidad con determinados patrones de decisión racional, correspondientes a las diferentes virtudes éticas. Y el mero hecho de que Ar. distinga formas racionales e irracionales del deseo como las correspondientes, respectivamente, a la βούλησις y la ἐπιθυμία muestra ya claramente que su concepción de la racionalidad práctica no se deja reducir, sin más, a un mero instrumentalismo[5].

Resta, por último, el requerimiento 3) que establece la necesidad de una cierta identidad entre lo determinado por el λόγος y lo intencionado por la ὄρεξις. Esto debe interpretarse a la luz de lo dicho respecto de 2). Si la referencia a la verdad del λόγος en 2) apunta a la adecuada determinación de los medios, y no a la determinación del contenido del fin, entonces se sigue que la identidad entre el contenido proposicional de la ὄρεξις y del λόγος exigida en 3) no puede entenderse en el sentido trivial de la coincidencia de ὄρεξις y λόγος en la simple posición o 'afirmación' del fin. La identidad debe entenderse aquí de un modo más amplio, que pueda extenderse, más allá de la mera posición del fin, también a la referencia de los medios al fin, considerada en el requisito 2). Gauthier-Jolif apuntan aquí en la dirección correcta, cuando señalan que el punto de Ar. en el requerimiento 3) puede comprenderse adecuadamente si se tiene en cuenta que, por una parte, el λόγος opera la determinación de los medios, precisamente en cuanto medios adecuados *para* el fin y, por otra, el deseo, si es

5. La interpretación instrumentalista de la concepción aristotélica de la racionalidad práctica va naturalmente asociada a una interpretación emotivista de la ética de Ar., que aproxima fuertemente su posición a la de autores como Hume. Walter (1874), esp. cap. 2. proporciona la primera y extrema versión de esta interpretación emotivista de Ar., la cual, a pesar de haber sido acertadamente criticada ya por Loening (1903), p. 26 ss., tuvo posteriormente mucho eco. En los últimos tiempos se ha reaccionado de modo bastante masivo contra esta línea de interpretación. La crítica más detallada de la interpretación de Ar. *à la* Hume se encuentra en Dahl (1984), caps. 1-6. Pero véase también Sorabji (1973-74); Cooper (1975), cap. 1; Irwin (1975). La reacción contra la interpretación emotivista no debe llevar, a su vez, a una interpretación intelectualista radical que atribuyera, sin más, a la razón práctica fuerza suficiente para motivar por sí sola el obrar. Bossi de Kirchner (1989) se esfuerza por hacer justicia al equilibrio entre emotividad y racionalidad que caracteriza la concepción aristotélica.

un genuino deseo práctico y no un mero anhelo incapaz de motivar acción, es deseo de un determinado fin, en cuanto éste es alcanzable *a través de* determinados medios. De este modo, Ar. estaría habilitado para hablar de una cierta 'identidad' entre el contenido proposicional de la ὄρεξις y del λόγος, en cuanto ambos apuntarían a un mismo objeto intencional complejo 'fin + medios', aunque desde diferentes perspectivas: la ὄρεξις como 'este fin por estos medios' y el λόγος como 'estos medios para este fin'[6].

Esta explicación es en sí misma, sin duda, correcta, pero debe ser convenientemente precisada. Ante todo, hay que enfatizar, a mi juicio, el hecho de que una explicación de este tipo implica que la identidad del contenido proposicional de ὄρεξις y λόγος ha de verse, con referencia al proceso de producción de la acción, no como el punto de partida, sino como el resultado de la deliberación. En efecto, el objeto intencional complejo 'fin + medios' en el que, desde diferentes perspectivas, convergen ὄρεξις y λόγος sólo puede quedar constituido como tal al cabo del proceso deliberativo, a través del cual, puesto el fin por el deseo, se lleva a cabo exitosamente la determinación discursiva (*i. e.* judicativa) de los medios adecuados para su consecución, y ello con el doble resultado de que a) el fin queda determinado como practicable, por haberse hallado los medios que hacen posible su consecución, y, a la vez, b) los medios aparecen como deseables, precisamente en cuanto se revelan como conducentes a la obtención del fin. Desde el punto de vista analítico, tenemos aquí tres momentos diferentes dentro del proceso que lleva a la producción de la acción, a saber: a) posición del fin por el deseo, b) determinación deliberativa de los medios, y c) constitución, como resultado del proceso deliberativo, del objeto intencional complejo 'fin (realizable) + medios (deseables)' que expresa la convergencia de ὄρεξις y λόγος, donde c) parece corresponder al momento de la intervención de la decisión deliberada (προαίρεσις), como principio inmediato de la producción de la acción[7].

6. Gauthier-Jolif (1958-59) II 2, p. 447 s. *ad loc*.

7. Se trata aquí, bien entendido, de una distinción *analítica* de fases o momentos involucrados en la producción de la acción intencional, la cual no implica que *de hecho* haya siempre una correspondiente sucesión temporal de actos u operaciones psíquicos precediendo a la producción efectiva de la acción. Es cierto que Ar. señala en alguna ocasión que, a diferencia de la acción meramente voluntaria de la que son capaces el animal y el niño, la acción resultante de decisión deliberada propia de los genuinos agentes de praxis no se produce de modo instantáneo o inmediato (cf. *EN* III 4, 1111b8-10). Sin embargo, esto sólo pretende enfatizar que la acción deliberada se caracteriza, en general, por la ruptura de la inmediatez propia del esquema 'deseo-búsqueda de satisfacción', dominante en la esfera biológica, y debe entenderse simplemente como una referencia a

Así interpretado, el requerimiento 3) alude de modo directo a la tesis aristotélica de la necesidad de convergencia de un factor desiderativo y uno cognitivo, en una cierta unidad significativa, para hacer posible la producción de la acción. Este aspecto, como veremos, reaparece en el tratamiento aristotélico del silogismo práctico, ya que Ar. considera allí la vinculación de la premisa mayor y la menor en una unidad significativa como un requisito indispensable para la producción de la conclusión (acción).

3. VERDAD PRÁCTICA Y SILOGISMO PRÁCTICO

Tal como la he interpretado, la caracterización formal de la verdad práctica a partir de los tres requerimientos comentados apunta de modo directo a la convergencia de deseo e intelecto en la producción de acciones justificables por referencia a fines racionalmente aceptables o deseables, por un lado, y a creencias verdaderas acerca del modo o los medios de alcanzar adecuadamente esos fines, por el otro. Hay, pues, verdad práctica

los casos en que la acción va efectivamente precedida de deliberación expresa. En rigor, la concepción aristotélica de la acción racional y el acto virtuoso no sólo no excluye sino que, más bien, presupone que determinadas acciones que han sido producidas de modo inmediato o instantáneo puedan o, incluso, deban considerarse, de todos modos, como deliberadas e imputables. En efecto, uno de los objetivos fundamentales del proceso de formación de hábitos, tanto operativos como ético-prácticos, consiste, precisamente, en lograr que, al menos, en situaciones típicas normales, el agente produzca de modo espontáneo, y sin necesidad de deliberación explícita, acciones de tal índole que *a posteriori* puedan ser justificadas *como si* hubieran sido el producto de decisión deliberada expresa. A esto apunta, por ejemplo, el optativo contenido en la definición de la virtud ética como 'hábito de elección consistente en un término medio determinado según razón y tal como lo *determinaría* el hombre prudente en cada caso' (cf. *EN* II 6, 1107a1 s.: λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν; véase Vigo [1996], p. 290 s.). En cuanto a la asociación del momento c), correspondiente a la convergencia entre ὄρεξις y λόγος, con la función de la decisión deliberada, ella parece cuadrar muy bien con la caracterización de la προαίρεσις como una cierta síntesis mediadora de deseo y deliberación racional o bien, dicho en términos de Ar., como κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως (cf. *MA* 6, 700b23). En igual sentido apunta la definición de la προαίρεσις como una ὄρεξις βουλευτική (cf. *EN* III 5, 1113a10 s.; VI 2, 1139a23, 31), así como también la famosa caracterización como ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ ὄρεξις διανοητική (cf. VI 2, 1139b4 s.), introducida a modo de corolario, inmediatamente después del tratamiento de la verdad práctica. Por último, en favor de la interpretación según la cual la convergencia de ὄρεξις y λόγος aquí exigida apunta al resultado del proceso de deliberación, y no a su punto de partida, habla también el hecho de que el objeto de la προαίρεσις, aunque, en principio, idéntico con el de la βούλευσις, se diferencia de éste por su modalidad de posición, ya que, en cuanto objeto de προαίρεσις, aparece siempre como ya determinado (cf. *EN* III 5, 1113a2-5).

allí donde un agente produce una acción intencional justificable racionalmente por referencia a la rectitud del deseo que la motiva y a la corrección de los medios escogidos para alcanzar el fin deseado. Prestigiosos intérpretes han enfatizado que la verdad práctica debe verse, en Ar., como una verdad *de* la acción como tal, y no la verdad de determinadas proposiciones acerca de la acción[8]. La interpretación que he ofrecido proporciona un modo de dar un alcance más preciso a la intuición que subyace a tal posición general, a saber: la verdad es una verdad que se da, como tal, *en* la acción misma, en cuanto ésta procede de la adecuada conjunción de deseos y creencias, y, con ello, expresa y realiza en concreto tales deseos y creencias, y resulta así justificable por referencia a ellos[9]. Ahora bien, si se atiende a la exigencia de convergencia de deseo y determinación racional, de ὄρεξις y λόγος, aquí introducida, resulta manifiesta la conexión interna existente en la concepción de Ar. entre la caracterización de la verdad práctica, por un lado, y la estructura formal del silogismo práctico, como modelo explicativo de la producción de la acción, por el otro. Me referiré ahora brevemente a esta conexión, pues ello permitirá echar algo más de luz sobre la estructura de la verdad práctica como tal, y confirmar así algunos aspectos de la interpretación que he ofrecido.

Tanto en *DA* III 9-13 como en *MA* 6-7 Ar. ofrece un modelo explicativo de la producción del movimiento animal, en general, y de la acción intencional humana, en particular, basado en el juego conjunto de dos factores, a saber: uno desiderativo (*i. e.* deseos de diverso tipo) y uno cognitivo (*i. e.* percepción, imaginación o intelecto) (cf. esp. *MA* 6, 700b17-23). El factor desiderativo se refiere al fin del movimiento o la acción, mientras que el factor cognitivo apunta, en principio, a la determinación de los medios necesarios para la consecución del fin. Según se mostró ya, esto coincide básicamente con la posición de Ar. en *EN*. Ahora bien, Los dos factores mencionados están inmediatamente representados en la estructura del silogismo práctico, el cual pretende dar cuenta justamente de la conver-

8. Así, Anscombe (1965), p. 157 s.; Inciarte (1986), p. 201.

9. Anscombe (1965), p. 157 s. formula el punto de un modo diferente, pero compatible: lo que hace posible la aplicación a las acciones de los predicados 'verdadero' y 'falso' en un sentido propio, y no meramente translaticio, es el hecho de que la noción de acción comporta como elemento constitutivo la noción de descripción bajo la cual se hace lo que se hace. El énfasis de Anscombe cae, de este modo, sobre el hecho de que, en la medida en que una acción intencional no puede identificarse ni describirse como tal sin referencia a los deseos (intenciones) y creencias que la motivan, la acción será, entonces, verdadera o falsa según haga o no verdadera, a través de una adecuada elección racional, la descripción bajo la cual (pretendidamente) se hace lo que precisamente se está haciendo.

gencia de ambos en la producción del movimiento o la acción: el factor desiderativo aparece en la premisa mayor, llamada también 'premisa del bien', y el factor cognitivo en la premisa menor, denominada 'premisa de lo posible'[10]. Un ejemplo particularmente claro de la estructura que Ar. tiene aquí en vista aparece en *MA* 7, donde se introduce el siguiente silogismo práctico, como explicación del acto de beber: 1) premisa mayor: 'deseo beber', 2) premisa menor: 'esto es bebida', 3) conclusión: acción de beber (701a32 s.)[11]. Una de las ventajas de la aplicación del modelo silogístico a la explicación de la producción de la acción reside, precisamente, en el hecho de que permite hacer claramente visible la necesidad de la convergencia del factor desiderativo y el factor cognitivo, para hacerla posible. Como se vio, ambos factores son, considerados separadamente, condiciones necesarias para la producción de la acción, aunque de diferente modo: si no está dado el componente cognitivo, es decir, si no hay creencia positiva referida a los medios necesarios para alcanzar el fin deseado, entonces la acción no se produce, por cuanto el fin no aparece como practicable; a su vez, si no está dado el componente desiderativo, entonces tampoco resulta acción alguna, pues los factores cognitivos carecen, por sí solos, de fuerza motivadora. Sin embargo, puesto que en el silogismo práctico la conclusión no puede obtenerse de ninguna de las premisas to-

10. Para una excelente discusión de la concepción aristotélica del silogismo práctico en general véase Nussbaum (1978), p. 184-210. Contra habituales equívocos derivados de interpretaciones de corte deductivista, Nussbaum enfatiza acertadamente el hecho de que el silogismo práctico no aparece en Ar. como un instrumento destinado a hacer posible la derivación de acciones correctas a partir de un conjunto de principios dados *a priori*, sino, más bien, como un esquema formal para la explicación teleológica del movimiento animal y de la acción humana, el cual llama la atención sobre los factores que van involucrados en su producción. La distinción entre 'premisa del bien' y 'premisa de lo posible' se encuentra expresamente en *MA* 7, 701a23-25. Se asume generalmente que la premisa del bien se corresponde con la mayor, la cual contiene la referencia al fin como objeto del deseo, mientras la premisa de lo posible se corresponde con la menor, la cual contiene una creencia acerca de los medios o condiciones que posibilitan la realización del fin. Una excepción a esto es Allan (1955), quien ve aquí una distinción entre dos formas posibles de premisa mayor, de las cuales resultarían dos tipos de silogismos, a saber: silogismos de regla y caso, por un lado, y silogismos de fines y medios, por el otro. Esta interpretación ha sido, sin embargo, convincentemente criticada por Hardie (1968), p. 247 s. Véase también Nussbaum (1978), p. 189.

11. En rigor, Ar. no formula la premisa mayor en este ejemplo como 'deseo beber', sino por medio de una forma de gerundivo que debe traducirse como 'debo beber' (ποτέον μοι). Pero añade inmediatamente 'dice la ἐπιθυμία'. Por cierto, los ejemplos de silogismo práctico son diversos, y no siempre traen como premisa mayor enunciados de la forma 'deseo...', sino también enunciados valorativos del tipo 'es bueno...' o 'es agradable...', o bien prescriptivos del tipo 'se debe...' o 'debo...'. Con todo, esto no representa un problema mayor, pues, cuando se trata de poner de relieve el factor desiderativo que entra necesariamente en la motivación y producción de la acción, tales enunciados pueden ser fácilmente reformulados en la forma de los correspondientes enunciados que expresan deseo.

mada por separado, queda claro también aquí que ni el factor desiderativo, correspondiente a la premisa mayor, ni el cognitivo, correspondiente a la menor, es, por sí solo, condición suficiente para la producción de la acción que ocupa el lugar de la conclusión, sino que sólo la conjunción de ambos expresa las condiciones necesarias y suficientes para la ocurrencia de la acción. El silogismo práctico provee, así, un modelo adecuado para identificar de modo nítido las condiciones necesarias y suficientes para la producción de la acción. Éste es, sin duda, uno de los aspectos ventajosos que motivan a Ar. a extender el modelo silogístico al ámbito de la praxis, y a establecer, en lo relativo a la modalidad en que la conclusión se sigue de las premisas, un estrecho paralelismo estructural con el modelo provisto por la inferencia silogística puramente teórica.

Un segundo aspecto que pone de manifiesto el alcance de dicho paralelismo con la inferencia silogística teórica se advierte cuando se atiende más detenidamente al requerimiento de convergencia del factor desiderativo y el factor cognitivo. Como vimos, la caracterización formal de la verdad práctica en *EN* VI 2 apunta a tres requerimientos básicos, a saber: 1) el requerimiento de verdad del λόγος, 2) el requerimiento de rectitud de la ὄρεξις, y 3) el requerimiento de identidad del contenido intencional de ὄρεξις y λόγος. Si se pone ahora en correlación estos requerimientos con la estructura formal del silogismo práctico, se advierte enseguida dos correspondencias inmediatamente claras, a saber: el requerimiento 1) se refiere a la premisa menor del silogismo práctico, que contiene la determinación de los medios para la consecución del fin a través del factor cognitivo, mientras que el requerimiento 2) se refiere a la premisa mayor, que expresa la posición del fin por el factor desiderativo. Por su parte, el requerimiento 3) hace referencia, según lo he interpretado, a la convergencia de ὄρεξις y λόγος en la constitución del objeto intencional complejo 'fin (realizable) + medios (deseables)', a través de la intervención de la προαίρεσις. Como se echa de ver, este aspecto relevado en el requerimiento 3) no puede ponerse en conexión directa con ninguno de los elementos particulares que aparecen expresamente mencionados en la estructura del silogismo práctico, ya que no se corresponde, sin más, con ninguna de las premisas ni tampoco con la conclusión, que es la acción misma. Sin embargo, contra lo que a primera vista podría parecer, esto está lejos de afectar el parelelismo entre la caracterización de la verdad práctica y la estructura del silogismo práctico, y, bien miradas las cosas, más bien lo refuerza. Según he anticipado ya, Ar. considera en su tratamiento del silogismo práctico que la vinculación de la premisa mayor y la menor en una cierta

unidad significativa constituye un requisito indispensable para la producción de la conclusión (acción). Esto se sigue ya del mero hecho de que Ar. apele aquí al modelo silogístico, ya que es característico de una inferencia silogística el hecho de que en ella la conclusión sólo sigue de la *conjunción* de las premisas, y no, en cambio, de ninguna de ellas tomada por separado.

Pero, además, hay por lo menos un pasaje en el que Ar. refiere expresamente a la necesidad de la vinculación efectiva de ambas premisas en una unidad significativa para que de ellas resulte la conclusión (acción) correspondiente (cf. *EN* VII 5, 1147a25-31). Se trata, significativamente, de un pasaje inserto en la discusión acerca del mecanismo que subyace a la producción del acto por incontinencia. Ar. enfatiza aquí el paralelismo entre el silogismo teórico y el práctico, cuando señala expresamente que, dada la posesión de las dos premisas, la vinculación efectiva de ambas en una unidad significativa es condición suficiente para la producción de la correspondiente conclusión, tanto en el silogismo teórico como en el práctico. Dicho de otro modo, de la vinculación de ambas premisas en una tal unidad significativa resulta de modo inmediato, en el caso del silogismo teórico, la afirmación de la conclusión derivada de ellas y, en el caso del silogismo práctico, la producción de la acción correspondiente (cf. 1147a26-28)[12]. Por otro lado, Ar. señala al mismo tiempo el hecho de que, al menos en el caso del silogismo práctico, la conclusión, es decir, la acción sólo resulta efectivamente, si el agente del caso está en condiciones de realizarla y nada lo impide (cf. 1147a30 s.: ἀνάγκη τὸν δυνάμενον καὶ μὴ κωλυόμενον ἅμα τοῦτο καὶ πράττειν). Esta aclaración es muy importante, pues Ar. intentará luego explicar determinadas formas específicas del error práctico, en particular, la acción por incontinencia precisamente como el resultado de la influencia de factores internos que, como los deseos irracionales, impiden que el agente, aun estando en posesión de ambas premisas, pueda, en la situación concreta de acción, conectarlas en una unidad significativa, del modo requerido para producir la conclusión (acción) correspondiente.

Ahora bien, he defendido anteriormente la tesis de que la convergencia de ὄρεξις y λόγος expresada en el requerimiento 3) remite al momento de intervención de la προαίρεσις en la producción de la acción. Si esto es correcto, entonces se comprende enseguida que hay buenas razones para

12. El ejemplo de Ar. en 1147a29-31 es el siguiente: 1) premisa mayor: 'todo lo dulce debe ser degustado', 2) premisa menor: 'esto es dulce', 3) conclusión: acción de probar.

no intentar correlacionar este requerimiento con ninguno de los elementos mencionados expresamente en la estructura del silogismo práctico, es decir, con ninguna de las premisas ni tampoco con la conclusión. En efecto, atendiendo al paralelismo con la inferencia silogística teórica, parece claro que el momento de la intervención de la προαίρεσις no corresponde ni a las premisas ni a la conclusión como tales, sino, más bien, a la *transición* de las premisas a la conclusión, operada a través de la vinculación de ambas en una unidad significativa. Dicho de otro modo, la intervención de la decisión deliberada juega en el silogismo práctico un papel análogo al que en el silogismo teórico desempeña la consecuencia lógica como tal, la cual no se corresponde con ninguno de los elementos individuales expresamente contenidos en la estructura del silogismo, sino que, a lo sumo, se expresa por medio de la inclusión de la partícula 'entonces'. La decisión (deliberada) aparece así como el análogo práctico de la consecuencia lógica. Desde este punto de vista, puede decirse que por medio de la referencia a la intervención de la προαίρεσις en el requerimiento 3) de la caracterización de la verdad práctica, Ar. está, a la vez, reforzando indirectamente el paralelismo estructural con el silogismo práctico, al hacer explícito un factor que, como la intervención de la decisión (deliberada), juega un papel fundamental dentro de él, en cuanto posibilita la transición de las premisas a la conclusión, pero que queda, en principio, sólo implícito en la representación habitual de la estructura del silogismo práctico, por cuanto no se corresponde con ninguno de los elementos individuales contenidos expresamente en ella[13].

Pues bien, si en la interpretación no se toma adecuadamente en cuenta este aspecto, se corre el riesgo de no hacer justicia a la dimensión específicamente práctica en la concepción aristotélica del silogismo práctico y la verdad práctica, al reducir indebidamente las estructuras específicamente

13. Es necesario recalcar que se trata aquí tan sólo de una analogía funcional, y no de una simple identidad, entre la consecuencia lógica y la decisión deliberada: la decisión deliberada puede compararse con la consecuencia lógica sólo en la medida en que cumple en el silogismo práctico una función análoga a la que ésta desempeña en el silogismo teórico, esto es, la de posibilitar la transición de las premisas a la conclusión. Sin embargo, esta analogía marca, a la vez, los límites del paralelismo estructural entre el silogismo teórico y el práctico. Esto se advierte cuando se tiene presente que, a diferencia de la mera consecuencia lógica, la decisión deliberada constituye una forma del deseo. Esta diferencia categorial explica, por ejemplo, que en el ámbito de la inferencia práctica determinadas formas del error presenten una estructura propia e irreductible a las del mero error teórico, y, con ello, también que la relación entre verdad y falsedad en el ámbito práctico no sea, en general, asimilable, sin más, a la propia del ámbito teórico. Sobre la relación interna entre verdad y error en el ámbito práctico, véase las muy buenas observaciones en Inciarte (1985), p. 51 ss.; véase también Inciarte (1974), p. 163 ss.

prácticas aquí avistadas a sus correspondientes análogos de carácter puramente teórico. En efecto, si la intervención de la προαίρεσις no se comprende en los términos de la interpretación propuesta, como única posibilidad alternativa queda tan sólo identificar la prestación efectiva de la προαίρεσις en el silogismo práctico con la conclusión misma, ya efectivamente derivada, la cual, por su parte, debe ser concebida ya no como una acción, sino, más bien, como un enunciado, más precisamente, como un enunciado prescriptivo sobre la acción que debe ser realizada en cada caso. Pero, de este modo, se pierde de vista, por así decir, de un solo golpe, el conjunto de conexiones sistemáticas avistadas aquí por Aristóteles, ya que, bajo tales condiciones, el silogismo práctico ya no es entendido en términos de una estructura que apunta a dar cuenta de la motivación inmediata de la acción, sino que tiende a ser visto, más bien, como meramente prescriptivo y, con ello, simplemente como un caso específico más, aunque peculiar, dentro del ámbito más amplio de las inferencias, en el sentido habitual del término, que es de corte netamente teórico. Y otro tanto ocurrirá también con la noción de verdad práctica, la cual quedará, como tal, nivelada en su especificidad, al ser comprendida como una propiedad que pertenece o puede pertenecer a un tipo peculiar de enunciados, a saber: los enunciados prescriptivos[14].

4. La estructura de la verdad práctica

He considerado hasta aquí la caracterización formal de la verdad práctica ofrecida por Ar. y la he puesto en conexión con la estructura del silo-

14. Así la interpretación de Broadie (1991), p. 219-225: la verdad práctica se realizaría como tal en la conclusión prescriptiva del silogismo práctico. Para avalar su interpretación, Broadie se esfuerza por mostrar que se puede hablar significativamente de verdad en referencia a enunciados prescriptivos. Pero ya la orientación a partir de la distinción entre enunciados descriptivos y prescriptivos muestra claramente que Broadie toma el concepto teórico de verdad como hilo conductor de su interpretación. El hecho de que Aristóteles hable de una verdad *práctica* queda así reducido al simple resultado de un empleo derivativo de la noción de verdad, en virtud del cual ésta se aplica ahora a enunciados prescriptivos, pero sin alterar fundamentalmente su significado básico. La interpretación tradicional, según la cual la verdad práctica concerniría a la premisa menor del silogismo práctico, conduce a dificultades parecidas, ya que en la concepción aristotélica, al menos, a juzgar por los ejemplos, dicha premisa es de carácter descriptivo y sólo puede der verdadera (o falsa), por tanto, en el sentido habitual de la noción teórica de verdad (o falsedad).

gismo práctico. Para terminar extraeré ahora algunas conclusiones más generales referidas a la estructura de la verdad práctica como tal.

Un primer aspecto a destacar concierne al verdadero alcance de la conexión estructural entre la verdad práctica y el silogismo práctico. Tras haber enfatizado el paralelismo entre la caracterización formal de la verdad práctica y la estructura del silogismo práctico, es importante subrayar ahora que la verdad práctica como tal no se deja, sin embargo, reducir a la mera estructura formal del silogismo práctico. Esto resulta manifiesto ya por el simple hecho de que el silogismo práctico, al igual que el teórico, provee, como tal, tan sólo una estructura *formal* de inferencia o derivación, mientras que la noción de verdad, en general, y de verdad práctica, en particular, alude a una cualificación *material* del contenido de las premisas y la conclusión. Dicho de otro modo, no por el mero hecho de ser explicable su producción por medio de un silogismo práctico constituirá una determinada acción ya necesariamente un caso de verdad práctica, pues es claro que la conclusión de un silogismo (teórico o práctico) podrá ser falsa, si la conjunción de premisas de la que se sigue es ella misma falsa, es decir, si se trata de una conjunción de premisas en la que, al menos, una de las premisas es falsa. El silogismo práctico opera en Ar. como un esquema formal destinado a explicar la producción de, en principio, *cualquier tipo* de acción, es decir, tanto de acciones racionalmente justificables que representan casos de verdad práctica, como también de acciones que, por diversos motivos, no resultan racionalmente aceptables y constituyen, por tanto, casos del error o la falsedad prácticos. Esto explica que Ar. pueda apelar expresamente a la estructura del silogismo práctico para intentar dar cuenta del mecanismo de producción de determinadas formas específicas del error práctico. El caso más ilustrativo es aquí, una vez más, el de la explicación de la producción del acto por incontinencia (p. ej. de la acción de comer dulce contra indicación médica), que Ar. trata explícitamente como la conclusión resultante de una conjunción falsa de premisas, en la cual una menor verdadera de origen perceptivo (*vgr.* 'esto es dulce') es puesta en conexión con una mayor 'falsa' (*i. e.* no aceptable racionalmente), que expresa el contenido de un deseo irracional y, en tal sentido, 'no recto' (*vgr.* 'todo lo dulce es placentero y debe ser degustado'), y no con la mayor verdadera que expresa el deseo racional o 'recto' relevante para el caso (*vgr.* 'lo dulce es dañino para la salud y debe ser evitado') (cf. *EN* VII 5, 1147a29-35). Desde este punto de vista, debe enfatizarse entonces que la estructura del silogismo práctico provee tan sólo las condiciones *formales* de la posibilidad de la verdad práctica, esto es, sus condiciones formales

necesarias, pero no suficientes, por cuanto, como estructura meramente formal, no da cuenta todavía del requerimiento *material* de verdad o corrección de las premisas. De hecho, la caracterización de la verdad práctica en *EN* VI 2, que de modo indirecto alude claramente, como se vio, a la estructura formal del silogismo práctico, hace también referencia expresa, a través de los requerimientos 1) y 2), a la exigencia material de verdad o corrección de las premisas.

En atención a lo anterior, se podrá decir con razón que también aquí se deja ver un estrecho paralelismo con el caso de la inferencia silogística puramente teórica. En efecto, tampoco en el caso de la verdad teórica la inferencia silogística está, como estructura formal, en condiciones de garantizar por sí sola la verdad de la conclusión que se sigue necesariamente de una conjunción de premisas. Por el contrario, para que tal conclusión sea necesariamente verdadera, primero han de ser verdaderas las correspondientes premisas, pues la inferencia silogística no hace aquí sino *conservar* la verdad de las premisas en la transición desde éstas a la conclusión. Pero, una vez más, se trata aquí tan sólo de un paralelismo sólo parcialmente válido, cuyo alcance no debería ser incorrectamente extrapolado, ya que, en tal caso, quedarían encubiertas importantes características diferenciales de la verdad práctica como tal. En efecto, en el caso del silogismo práctico no sería, sin más, correcto decir que la verdad de las premisas queda meramente *conservada* en la conclusión resultante a partir de ellas (acción). No sería correcto, porque la verdad practica se da, como tal, recién en la conclusión misma (acción), y no está realmente presente todavía, *como verdad práctica*, en ninguna de las premisas tomadas por separado. Ni un deseo 'recto', que apunta intencionalmente a un fin racionalmente deseable o aceptable, es, por sí solo, todavía una verdad práctica, ni tampoco lo es una creencia correcta acerca de determinadas conexiones de medios a fines, considerada meramente por sí misma. Verdad práctica se da recién en la acción misma resultante de la adecuada conjunción de un tal deseo y una tal creencia, operada a través de la intervención de la decisión deliberada. La verdad práctica no es, pues, meramente *conservada*, sino, en rigor, *constituida* o *producida* por primera vez en la conjunción de deseo y creencia fruto de la intervención de la προαίρεσις. En tal sentido, la προαίρεσις constituye, en tanto principio de acción (ἀρχὴ πράξεως), el genuino lugar de origen de la verdad práctica, y la acción así resultante su lugar propio de realización. Tal es el alcance último de la tesis ya señalada, según la cual la verdad práctica es una verdad *de* la acción, que se da o realiza, como tal, *en* la acción misma. La verdad práctica

no es, por tanto, una propiedad de proposiciones, ni tampoco de los deseos o las creencias como tales, sino, más bien, una propiedad que poseen determinadas acciones intencionales, en cuanto representan, desde el punto de vista de su producción, conclusiones de una inferencia silogística a partir de premisas apropiadas. Aquí yace una genuina e importante diferencia estructural con la verdad teórica, ya que ésta es, en su sentido habitual, una propiedad de las proposiciones como tales, la cual puede darse no sólo en las proposiciones que se siguen como conclusiones a partir de una inferencia válida, sino, ya antes, también en las premisas de tal inferencia y, de igual modo, en simples proposiciones individuales, consideradas con independencia de toda posible inserción en un determinado contexto de inferencia.

La verdad práctica presenta, como se ve, una estructura peculiar y compleja, que, aunque relacionada de diversos modos con la verdad teórica, no se deja reducir, sin más, a ésta. Según surge de la interpretación de la caracterización ofrecida por Ar., tal estructura no puede describirse en términos simples, por ejemplo, como mera adecuación o mera coherencia, sino que comporta la presencia convergente de, al menos, tres componentes estructurales, a saber: a) un componente descriptivo que remite a la noción de verdad teórica, b) un componente coherentista y, por último, c) un componente adecuacionista, en un significado especial del término.

a) El componente descriptivo aparece representado de modo directo e inmediato por el requerimiento 1) de *verdad* del λόγος, el cual, como se vio, está referido a la premisa menor del silogismo práctico. En efecto, el contenido de la premisa menor está dado por una creencia referida a los medios adecuados para la obtención del fin, y constituye una proposición descriptiva que, como tal, será verdadera o falsa *en el sentido teórico habitual de verdad y falsedad*, respectivamente, es decir, según describa o no *adecuadamente*, en el sentido técnico de la concepción adecuacionista de la verdad del enunciado, el hecho al que se refiere. En tal sentido, la verdad práctica presupone, como uno de sus momentos constitutivos esenciales, un componente de verdad teórica, representado por la premisa descriptiva del silogismo práctico. Esto es necesariamente así, porque de una creencia falsa acerca de los medios para alcanzar el fin sólo puede resultar una acción eficaz para su consecución, a lo sumo, de modo meramente accidental y excepcional. Dicho de otro modo, toda acción puede fracasar en su cometido por razones puramente cognitivas, entre las cuales se cuenta, muy habitualmente, el error en la evaluación de las circunstancias y los objetos involucrados en la acción. En su tratamiento de la acción involun-

taria por ignorancia en *EN* III 2 Ar. considera algunos posibles casos de error práctico fundado en factores de tipo puramente cognitivo, y no en el carácter erróneo de las evaluaciones morales involucradas en la acción. El reverso de este hecho estructural, que explica la posibilidad de actos involuntarios por mera ignorancia fáctica, está dado por el hecho igualmente estructural de que la verdad práctica, que se da *en* la acción eficaz encaminada a la consecución de fines racionalmente deseables o aceptables, presupone, como tal, en cada caso, la correcta evaluación de las circunstancias y los objetos de la acción. Y, con ello, la verdad práctica presupone también el juicio verdadero a través del cual se lleva a cabo la determinación de los medios adecuados para alcanzar eficazmente el fin. En tal medida, la verdad práctica involucra de modo directo un componente de verdad teórico-descriptiva.

A este primer aspecto, sin embargo, hay que añadir todavía un segundo, en el cual va involucrada también una referencia, al menos, indirecta, a determinados contenidos descriptivos y, con ello, a la noción de verdad teórica. Este aspecto concierne a la determinación del contenido de los fines últimos en función de los cuales se justifica, de modo mediato o inmediato, el obrar, y, en particular, de la representación de la felicidad, como fin último de la praxis. Puesto que Ar., como ya he señalado, no cree que *cualquier* representación de la felicidad sea, sin más, igualmente adecuada y racionalmente aceptable, y puesto, además, que intenta defender una determinada representación concreta del contenido de la vida feliz, como vida de actividad del alma racional según su virtud propia, por medio del recurso a determinadas premisas metafísico-antropológicas, sobre todo, en el famoso argumento del ἔργον de *EN* I 6, resulta entonces manifiesto que también aquí, por el lado de la determinación objetiva del contenido representativo de los fines últimos del obrar, aparece en Ar. la referencia a determinados contenidos descriptivos y, con ello, al concepto de verdad teórica: dado que un agente puede, para Ar., estar objetivamente equivocado respecto del contenido de los fines últimos de su obrar y de su representación de la felicidad, por lo mismo puede encontrarse de hecho en condiciones tales que le impidan producir aquellas acciones que lo encaminarían eficazmente a la consecución de los *verdaderos* fines a los que debería apuntar su deseo, para ser un deseo *recto*.

Tal es, por ejemplo, el caso del vicioso, en general, y del intemperante (ἀκόλαστος), en particular, por contraste con el incontinente (ἀκρατής): mientras que el incontinente posee una representación correcta de los fines del obrar, que, en principio, no difiere cualitativamente de la del virtuoso

(*vgr.* aquí el temperante o σώφρων), pero no está, sin embargo, en condiciones de traducirla eficazmente en acciones correspondientes, a la hora de actuar en concreto, el intemperante, en cambio, no padece de tal tipo de incapacidad para realizar efectivamente sus propósitos, pero, por haberse identificado con un ideal de vida no aceptable racionalmente, persigue eficazmente fines equivocados, contrarios a los que debería intencionar un deseo que fuera *recto*[15]. Bajo tales condiciones, su eficacia en el logro de sus propios objetivos no se traduce en acciones que representen realizaciones de la verdad práctica, ya que se trata aquí de una eficacia, por así decir, meramente técnica, ciega a la cualificación moral de los fines a los que va dirigida, es decir, de una eficacia ajena al requerimiento 2) de rectitud del deseo, que es condición necesaria de la verdad práctica[16].

b) El último aspecto señalado se conecta de modo inmediato con el componente coherentista involucrado en la noción aristotélica de verdad práctica. Hemos visto, en efecto, que el requerimiento 2) de rectitud del deseo contenido en la caracterización formal de la verdad práctica debe interpretarse, fundamentalmente, como una exigencia de aceptabilidad moral

15. Para el contraste entre el ἀκρατής y el ἀκόλαστος cf., p. ej., *EN* VII 4, 1146b22-24; VII 8, 1150a19-22; VII 9, 1150b29-1151a28.

16. En términos de la conocida distinción aristotélica, una tal eficacia indiferente a la cualificación moral de los fines es, en el mejor de los casos, mera 'habilidad' (δεινότης) y, en el peor, 'astucia' negativamente cualificada (πανουργία), y no la eficacia positivamente cualificada desde el punto de vista moral, que es característica de la 'prudencia' (φρόνησις) (cf. *EN* VI 13, 1144a22-b1). Ésta, como virtud intelectual práctica cualificada por su intrínseca referencia a los fines propios de la virtud ética (cf. VI 13, 1144a30-b1, 1144b1-1145a11), constituye, precisamente, como tal una 'disposición habitual' por medio de la cual el alma 'está en la verdad (práctica)' al afirmar o negar (cf. VI 3, 1139b15-17). En cambio, la mera 'habilidad' indiferente a la cualificación moral de los fines y, peor aún, la 'astucia' negativamente cualificada no constituyen disposiciones habituales por las cuales el alma está en la verdad, sino, más bien, disposiciones que pueden o incluso deben necesariamente llevar a diferentes formas del error práctico. Es más: cuando el agente está en error respecto de los verdaderos fines del obrar, entonces tanto más decididamente se alejará de la verdad práctica en dirección del error moral, cuanto mayor sea su eficacia en la consecución de sus propios propósitos subjetivos. Bajo tales condiciones, la mera eficacia no constituye genuino 'poder', pues, lejos de aproximar al agente a la consecución de sus *verdaderos* fines, más bien contribuye a alejarlo de ellos y a hacerlo perseverar en el autoengaño. Platón ha examinado sutilmente el punto en *Gorgias* 466a-468e, donde distingue entre poder genuino y poder meramente aparente, según tal poder involucre o no la referencia al *bien real* del propio agente. Por su parte, Ar. tieneen cuenta, sin duda, estas conexiones. En efecto, no sólo defiende una concepción normativa de la felicidad, definida por referencia a sus capacidades *esenciales* como ser dotado de razón, y no en términos de meros deseos subjetivos del agente, sino que, además, retiene en su ética, con las modificaciones del caso, la distinción de origen socrático-platónico entre el bien real y el bien meramente aparente (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν) del agente (cf. *EN* III 6). Para una discusión de la recepción de la concepción socrática de la conexión entre error, en particular, error moral, por un lado, y autoengaño, por el otro, me permito remitir ahora a la discusión en Vigo (2002a).

de los fines de acción, de modo que el deseo resultará 'recto', si y sólo si apunta intencionalmente a fines que puedan considerarse deseables o, al menos, aceptables desde el punto de vista racional. Puesto que Ar. defiende una concepción teleológica de tipo eudaimonístico con relación a la justificación racional y moral de las acciones, el requerimiento de rectitud del deseo implica aquí, como anticipé, la referencia a una cierta jerarquía de los fines, en cuya cúspide se sitúa la felicidad como fin último de la vida práctica y, con ello, como instancia última de justificación de las acciones. Con las precisiones del caso, y sin asumir que la felicidad como tal deba constituir el objeto intencional al que en cada contexto particular de acción apunta directamente la ὄρεξις, la posición de Ar. implica, sin embargo, que el requerimiento de rectitud del deseo sólo puede ser realmente satisfecho, en cada caso, en la medida en que el fin particular directamente intencionado por la ὄρεξις resulte racionalmente aceptable por poder ser armónicamente integrado en la estructura jerárquica de fines, organizada por referencia al fin último de la felicidad, o, al menos, por no entrar en conflicto con dicha jerarquía.

Una vida plena y lograda es, para Ar., una vida dotada de una cierta unidad de sentido, que se funda, en definitiva, en la orientación a partir de una cierta representación de la vida buena o feliz, y de una organización jerárquica de fines compatible con ella. La concepción aristotélica de la racionalidad práctica y el modelo teleológico de justificación de las acciones asociado a ella comportan, de este modo, un fuerte componente holístico y coherentista. Este componente se refleja, a su vez, en la noción aristotélica de verdad práctica, al menos, indirectamente, a través del requerimiento de rectitud del deseo. Por lo demás, la conexión es establecida expresamente por el propio Ar., cuando recalca que la noción de deseo recto no debe comprenderse meramente como referida a fines relativos como son, por ejemplo, los fines de la producción técnica, sino que, más allá de éstos, queda referida, al mismo tiempo, también a toda una jerarquía de fines, en cuya cúspide se sitúa la representación de la felicidad como fin último de la praxis. En tal sentido, la ποίησις, explica Ar., debe verse como subordinada a la praxis misma, pues los fines de la producción técnica son, como tales, fines meramente instrumentales y subordinados a fines prácticos de orden superior (cf. *EN* VI 2, 1139b1-4). La posición esbozada aquí es, pues, en todo coincidente con la que Ar. desarrolla de modo más explícito en *EN* I, cuando introduce expresamente la representación de un sistema jerárquico de fines, organizado por referencia al fin último de la felicidad, como pauta orientativa necesaria para la configuración de la vida

práctica como una unidad de sentido (cf. I 1, 1094a3-22; I 5, 1097a15-b6)[17].

c) Por último, la noción aristotélica de verdad práctica comporta también un componente adecuacionista, en un sentido peculiar del término. Ar. remite expresamente a este aspecto cuando caracteriza la verdad práctica como una verdad que se da 'en correspondencia con el deseo recto' (ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ) (cf. *EN* VI 2, 1139a29-31). Se trata aquí, por razones obvias, de un sentido de 'correspondencia' o 'adecuación' que no puede asimilarse a aquel en que se dice que la verdad teórica consiste en la correspondencia o adecuación del pensamiento (juicio) a la cosa (objeto)[18]. La diferencia crucial reside aquí en la dirección sugerida en cada caso por la prescripción contenida en la noción de adecuación: mientras que en el caso de la verdad teórica es el pensamiento (juicio) el que, para ser verdadero, debe adecuarse a la cosa (objeto), en el caso de la verdad práctica es justamente a la inversa, pues aquí es la 'cosa', es decir, la acción la que debe adecuarse al deseo recto, si ha de constituir efectivamente un caso de verdad práctica. Es, pues, el deseo recto el que opera aquí como pauta normativa para el enjuiciamiento de la 'cosa' (acción), y no viceversa. Aparece aquí, de modo posiblemente insospechado, en un pensador como Ar., un concepto ontológico de verdad que habitualmente aparece asociado, más bien, con la tradición del idealismo platónico que culmina en Hegel, con la concepción metafísica de la verdad como concordancia del objeto con su concepto[19]. Como se sabe, este concepto ontológico de verdad ha despertado frecuentemente sospechas respecto de su legitimidad y ha sido, en ocasiones, rechazado de plano como carente de genuino significado[20]. Estas sospechas están, como se ve, claramente emparentadas con cuestionamientos análogos que a menudo se han dirigido contra el concepto aristotélico de verdad práctica, por cuanto éste procedería, del mismo modo, a una ilegítima extensión de la noción de

17. Para una discusión más amplia de este aspecto, véase abajo Capítulo XII, esp. p. 387 ss.

18. Gauthier-Jolif II 2, p. 448 s. *ad* 1139a30-31 enfatizan acertadamente este aspecto, y señalan que el término ὁμολόγως remite aquí a una correspondencia proporcional entre la corrección de la ὄρεξις y la verdad relativa al objeto de la praxis (τὸ πρακτόν). Esta interpretación, en lo esencial correcta, del pasaje se ve, sin embargo, perjudicada por el hecho de que Gauthier-Jolif siguen atados a la tradicional identificación de la verdad práctica con la verdad de la premisa menor del silogismo práctico. De ese modo, por mucho que se enfatice el papel de la ὄρεξις, la verdad práctica termina siendo reducida, finalmente, a la verdad teórica, de la cual constituiría, a lo sumo, un caso especial.

19. Cf. Hegel (1830) § 213 y *Zusatz*, p. 368 ss.

20. Cf., p. ej., Tugendhat-Wolf (1983), p. 218, nota 1.

verdad desde su ámbito de referencia propio, los enunciados o las proposiciones, al ámbito de un tipo peculiar de objetos, como son las acciones. Sin embargo, si la concepción aristotélica de la verdad práctica resulta, como la he interpretado, comprensible y realmente informativa, entonces parece que, después de todo, estamos todavía en condiciones de decir que el viejo concepto ontológico de verdad como verdad de la cosa encuentra, al menos, un genuino ámbito de aplicación, aun cuando dicho ámbito no sea propiamente el de las cosas, sino, más bien, el de las acciones intencionales, en cuanto éstas proceden de la adecuada conjunción de deseos y creencias[21].

21. No es casual que, dentro de la concepción de Aristóteles, este concepto ontológico de verdad aparezca justamente en conexión con el ámbito de la acción intencional, ya que el concepto de verdad como la correspondencia de la cosa con su concepto parece estar íntimamente conectado con la representación de los objetos o cosas como 'productos', que en su origen y en su comprensibilidad remiten a la acción de un intelecto que los crea procediendo con arreglo a su concepto. Esta conexión interna entre el concepto ontológico de verdad y la representación de las cosas como productos de un obrar inteligente puede tal vez explicar el hecho de que el concepto ontológico de verdad –aunque avistado ya por Aristóteles, que saca partido de él en el marco de la elucidación de la acción intencional– sólo haya podido extenderse en su aplicación al ámbito de la totalidad de las cosas existentes, es decir, también al ámbito de las cosas de la naturaleza, allí donde la naturaleza en su conjunto fue concebida, en el marco de la metafísica creacionista, como la creación del intelecto divino. Tomás de Aquino echa mano de modo expreso de la conexión interna entre el concepto ontológico de verdad y la concepción creacionista de las cosas como creaturas: "Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina: dicitur enim verus lapis, qui assequntur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini." (*S. Th.* I, *q.* 16, *art.* 1, *resp.*). Esta extensión del ámbito de aplicación del concepto ontológico de verdad está prefigurada en el propio Aristóteles, como también, aunque de otro modo, ya en Platón (así, p. ej., en el relato creacionista de *Timeo*). En el caso de Aristóteles hay que tener en cuenta especialmente aquellos pasajes en los cuales recurre al ejemplo de la técnica, a fin de dar cuenta de la constitución esencialmente teleológica de las cosas naturales, pero también aquellos otros en los cuales describe a la naturaleza en su totalidad, de un modo más bien metafórico y ontológicamente no vinculante, como un artesano que no hace nada en vano. Como es sabido, tal referencia a una τέχνη de la naturaleza no pasa de ser, en Aristóteles mismo, un recurso explicativo puramente auxiliar, que no conduce a una concepción genuinamente creacionista de la naturaleza ni tampoco a una correspondiente extensión del ámbito de aplicación de concepto ontológico de verdad. Independientemente de ello, las conexiones internas que se ponen de relieve ya en la propia concepción aristotélica prestan sustento a la suposición de que en el concepto ontológico de verdad como concordancia o adecuación de la cosa con su concepto va involucrado un componente irreductiblemente práctico. Investigar de qué modo dicho componente práctico ha influido en la posterior ampliación y generalización del concepto ontológico de verdad en la tradición metafísica es tarea que debe quedar reservada a un trabajo independiente.

CAPÍTULO XI

INCONTINENCIA, CARÁCTER Y RAZÓN

1. INTRODUCCIÓN

En el libro VII de *EN* Ar. desarrolla una discusión concisa, pero detallada, en torno al problema de la posibilidad de la incontinencia (ἀκρασία). Por muchas razones, esta discusión ha atraído crecientemente, en los últimos treinta años, el interés de los comentadores. Ello se debe, en parte, a las dificultades inmanentes de interpretación que ofrecen algunos de los pasajes centrales en la exposición de Ar., particularmente, aquellos referidos a la explicación del mecanismo de producción de la acción incontinente, por recurso a la estructura formal del silogismo práctico. Pero hay también razones de tipo sistemático, vinculadas con el interés que presentan muchos aspectos de la posición elaborada aquí por Ar., tanto desde el punto de vista de la ética, como también desde el punto de vista de la teoría de la acción. Precisamente el creciente interés en los aspectos vinculados con la teoría de la acción, por un lado, y la dificultad de interpretación de los pasajes que apelan al silogismo práctico, por el otro, han llevado a que la discusión de la concepción aristotélica se concentre crecientemente en el aspecto relativo a la explicación de la producción de la acción incontinente. Otros aspectos centrales dentro de la concepción de Ar. han tendido, en cambio, a ser relegados al trasfondo. En lo que sigue ofreceré una interpretación de la concepción aristotélica de la incontinen-

cia que, sin dejar de lado los problemas relativos a la explicación de la producción de la acción incontinente, busca enfatizar algunos de esos otros aspectos centrales que han recibido últimamente bastante menos atención. En particular, enfatizaré el hecho de que, pese al interés que presenta para una teoría de la acción, la concepción aristotélica de la incontinencia está estructuralmente inserta en una ética de la virtud, centrada como tal primariamente, no en las acciones, sino, más bien, en las disposiciones habituales del sujeto de praxis. En tal sentido, mostraré que un punto central en el distanciamiento de Ar. respecto de Sócrates, con relación al problema de la incontinencia, concierne precisamente al papel que juegan en la explicación aristotélica las disposiciones habituales del carácter. Paralelamente mostraré cómo la posición de Ar. respecto de la incontinencia se conecta estrechamente con su peculiar concepción de la racionalidad práctica, y permite poner indirectamente de manifiesto algunos aspectos estructurales de dicha concepción, en particular, con referencia a la dimensión temporal de la razón práctica.

2. EL MARCO GENERAL DEL TRATAMIENTO ARISTOTÉLICO DE LA INCONTINENCIA

Las motivaciones fundamentales de la posición desarrollada en *EN* VII se comprenden mejor, si se atiende al modo en que Ar. formula y plantea el problema que pretende resolver. Una aclaración importante se deriva ya del pasaje inicial de VII 1. Tras el tratamiento de las virtudes intelectuales en el libro VI, Ar. introduce al comienzo de VII un nuevo punto de partida (ἄλλην ἀρχήν), pues la cuestión a tratar ya no se refiere al intelecto, como en el libro VI, sino al carácter o, mejor dicho, a los diferentes tipos de caracteres (περὶ τὰ ἤθη) (1145a15 s.), como ya había sido el caso antes, en los libros II-IV. Se trata, más concretamente, de examinar y caracterizar aquellos tipos defectuosos de carácter que constituyen, por así decir, el reverso de los diferentes tipos de caracteres virtuosos, que proveen el paradigma para el obrar y la educación moral. La bajeza o el vicio (κακία), la incontinencia y la bestialidad (θηριότης), concebidas como disposiciones defectuosas encarnadas en ciertos tipos correspondientes de caracteres, se oponen así, respectivamente, a la virtud humana (ἀρετή), la

continencia (ἐγκράτεια) y la virtud en grado sobrehumano o divino (cf. 1145a15-33). En particular, se debe considerar ahora, aclara Ar., disposiciones del tipo de la incontinencia y la debilidad (μαλακία) o voluptuosidad (τρυφή), así como sus respectivos contrarios, la continencia y la fortaleza (καρτερία), pues el vicio en sentido propio (κακία) ya fue tratado anteriormente (cf. 1145a34-36)[1]. El examen de la incontinencia aparece así enfocado desde una perspectiva que no queda limitada al plano de la teoría de la acción, sino que apunta, más bien, a una teoría tipológica de los caracteres, congruente con el proyecto de una ética de la virtud, centrada no en las meras acciones, sino, más bien, en las disposiciones habituales del carácter. Es importante retener este aspecto, pues, como se verá, la estrategia de Ar. para dar cuenta de la posibilidad de la acción incontinente, y para responder así al desafío planteado por la tesis socrática de la imposibilidad de la incontinencia, se basa, entre otras cosas, justamente en enfatizar el papel de las disposiciones habituales del carácter en la motivación de la acción y la conducta.

El tratamiento de la incontinencia en *EN* VII se concentra sobre dos problemas fundamentales, que Ar. formula claramente en VII 4, al comienzo de la parte propiamente constructiva de la investigación (cf. 1146b8-14): por un lado, el problema de la relación entre incontinencia, saber e ignorancia, que Ar. aborda fundamentalmente en VII 5; por otro, el problema de la determinación del ámbito de referencia de la incontinencia y, con ello, de la posible distinción de diferentes formas de incontinencia, problema al cual están dedicados, fundamentalmente, los capítulos VII 6-8. Los capítulos VII 9-11, que cierran la investigación, contienen, por último, importantes precisiones complementarias, con referencia a la posición sistemática del incontinente (ἀκρατής) respecto del intemperante (ἀκόλαστος), del continente (ἐγκρατής), del moderado o temperante (σώ-

1. No debe sorprender que Ar. remita aquí a un tratamiento anterior del vicio, cuando no hay en *EN* ningún tratamiento específico de la κακία. Ar. considera aquí, sin duda, que el tratamiento general y particular de la virtud ética, por medio del esquema 'exceso-medio-defecto', en los libros II-IV constituye, a la vez, un tratamiento indirecto del vicio en sus formas fundamentales, opuestas de diferente modo a las correspondientes virtudes. Algo semejante ocurre en el caso del libro VII, pues Ar. no trata aquí de modo específico la continencia y la fortaleza, sino que centra el análisis en los fenómenos defectivos vinculados con la incontinencia, y alude sólo indirectamente a las disposiciones positivas opuestas. Con todo, es interesante notar que, pese a esta semejanza, respecto de la oposición virtud-vicio, por un lado, y de la oposición continencia-incontinencia, por el otro, Ar. adopta estrategias metodológicas opuestas: en el caso de la oposición virtud-vicio Ar. orienta su análisis a partir del fenómeno positivamente cualificado, la virtud, mientras que en el caso de la oposición continencia-incontinencia el análisis se centra en el fenómeno defectivo, la incontinencia.

φρων) y del prudente (φρόνιμος), y proveen también algunos corolarios de la caracterización de la incontinencia ofrecida en los capítulos precedentes. Como es habitual en Ar., la parte constructiva de la investigación va precedida de una sección dialéctica, contenida en los capítulos VII 1-3, en la cual se introduce el tema (VII 1), se discute las opiniones habituales (VII 2), y se considera las principales dificultades (VII 3)[2].

Consideraré ahora brevemente el modo en que Ar. aborda los dos problemas principales indicados al comienzo, para pasar luego, en un tercer momento, a vincular la posición elaborada por Ar. en *EN* VII sobre el fenómeno de la incontinencia con algunos rasgos fundamentales de su concepción del carácter, la racionalidad práctica y la motivación de la acción.

3. Incontinencia, saber e ignorancia

El contexto polémico inmediato del tratamiento aristotélico del problema de la incontinencia está dado por la posición socrática que niega la posibilidad de la acción incontinente, sobre la base de una peculiar interpretación del papel del saber en la motivación de las acciones, y de la referencia al principio de que nadie escoge lo peor voluntariamente o a sabiendas. De hecho, en el tratamiento de las dificultades Ar. formula la cuestión a tratar en términos que remiten directamente al modo en que Sócrates había dejado planteado el problema. Concretamente, Ar. se pregunta cómo resultaría posible atribuir a un mismo sujeto la posesión de juicios moralmente correctos –se entiende, respecto de lo mejor para él mismo– y, a la vez, conceder que pueda actuar incontinentemente, esto es,

2. Al final de VII 1, Ar. enfatiza la necesidad de comenzar con un tratamiento dialéctico de los ἔνδοξα fundamentales relativos a la cuestión, el cual debe constar de dos momentos: primero se debe 'establecer los fenómenos' (τιθέντας τὰ φαινόμενα), y luego examinar las dificultades (διαπορήσαντας) (cf. 1145b2-7). Owen (1961), p. 85 ha señalado con acierto que la expresión τιθέναι τὰ φαινόμενα no alude aquí, contra lo que suele sugerirse en muchas traducciones del pasaje, a un examen empírico de "hechos observados" (así, p. ej., Ross), sino, más bien, al examen de las opiniones corrientes más plausibles que sigue a continuación en VII 2. Menos plausible, en cambio, es la sugerencia de Owen de que en el rechazo de la tesis socrática de la imposibilidad de la incontinencia por "contradecir manifiestamente los fenómenos" (ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς) en VII 3, 1145b27 s. la expresión "los fenómenos" remite, una vez más, meramente a las opiniones corrientes, y no a los hechos (cf. p. 86).

en contra de lo que juzga mejor para él mismo (cf. VII 3, 1145b21 s.: πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεταί τις)[3].

En VII 4 Ar. enfrenta el problema planteado por posiciones en la línea del socratismo, que identifican virtud y saber, por un lado, y vicio e ignorancia, por el otro, y aborda de modo expreso la cuestión de la relación entre incontinencia, saber e ignorancia. La pregunta es si el incontinente actúa a sabiendas o no (εἰδότες ἢ οὔ) y, en caso afirmativo, en qué sentido o de qué modo a sabiendas (πῶς εἰδότες) (1146b8 s.). Esto ya sugiere que la estrategia para responder al desafío de Sócrates se basará en un refinamiento de las nociones de saber e ignorancia aquí en juego, de modo de explicar satisfactoriamente la compleja conexión del fenómeno de la incontinencia con la presencia de cierto saber y, a la vez, también de cierta ignorancia en el sujeto que obra incontinentemente. Este abordaje del problema en VII 4 viene preparado ya, sin embargo, por la discusión dialéctica desarrollada en VII 2-3. En VII 2, con ocasión de la discusión de las opiniones, Ar. menciona dos aspectos contenidos en la representación

3. Spitzley (1992), p. 74 s. señala que el texto puede interpretarse de dos modos diferentes, según se refiera el adverbio πῶς: 1) a la construcción participial ὑπολαμβάνων ὀρθῶς, o bien 2) al verbo ἀκρατεύεται. En la interpretación 1) se pregunta por la posibilidad de la acción incontinente, dada la posesión por el sujeto de juicios correctos (así, Ross); en la interpretación 2) se pregunta, en cambio, por la posibilidad de atribuir juicios correctos a alguien que obra de modo incontinente (así, Chase). Sptizley se inclina por 2), por el hecho de que Ar. introduce a continuación una discusión de los diferentes posibles significados de 'saber' y 'tener saber'. Por su parte, Broadie (1991), p. 288, nota 15 (p. 309), distingue dos posibles interpretaciones de la pregunta de Ar. que, en el fondo, son dos posibles modos de entender y precisar 2), a saber: a) cómo una persona puede juzgar correctamente, a pesar de estar afectada de incontinencia, y b) en qué sentido o modo de 'juzgar correctamente' el incontinente juzga correctamente. A mi juicio, interpretaciones en la línea de 2) apuntan en la dirección equivocada, pues tienden a sugerir que Ar. admitiría hablar de incontinencia incluso en el caso de que no fuera posible atribuir al sujeto el correspondiente saber acerca de lo que es mejor para él mismo. Ar. no pregunta *si* es posible atribuir el correspondiente saber al incontinente, pues, de no estar dado de alguna manera un tal saber, no es posible hablar tampoco de incontinencia. La incontinencia presupone la presencia en el sujeto de un cierto saber acerca de lo que es mejor para él mismo, y el contraste de su conducta concreta con el contenido de ese saber. Esto es, como veremos, parte de la lección positiva que Ar. extrae de la posición socrática: Sócrates negaba que el incontinente pudiera poseer un tal saber, pero por eso mismo terminaba por declarar imposible la acción incontinente. La pregunta de Ar. apunta, a lo sumo, *al modo de compatibilizar* la presencia en el incontinente de un cierto saber respecto de lo que es mejor para él mismo, por un lado, con el hecho de que el incontinente actúe efectivamente en contra del contenido de dicho saber, por el otro. Éste es, de hecho, el desafío planteado por la posición socrática, pues ésta presupone la incompatibilidad de la posesión de saber respecto de lo mejor para uno mismo y del obrar en contra del contenido del propio saber (cf. 1145b22-27). Ar. parte aquí expresamente del modo en que Sócrates había planteado el problema. Sólo la necesidad de dar respuesta al problema así planteado lo lleva, en un segundo momento, a preguntar por la posibilidad de tener que hacer distinciones y precisiones respecto de las nociones de saber e ignorancia como tales (cf. VII 4, 1146b9: καὶ πῶς εἰδότες).

habitual de la incontinencia que él mismo espera retener en su propia concepción: 1) se considera habitualmente que el incontinente sabe que realiza acciones incorrectas, pero las lleva a cabo por causa de la pasión (διὰ πάθος), mientras que el continente sabe que los deseos irracionales (αἱ ἐπιθυμίαι) son malos y no les presta asentimiento en virtud de la mediación racional (διὰ τὸν λόγον) (cf. 1145b12-14); por otro lado, 2) se cree habitualmente que la diferencia entre el continente y el incontinente reside, precisamente, en el hecho de que el primero persiste en su resolución racional (ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ), mientras que el segundo no (cf. 1145b10-12).

Sobre esta base, Ar. discute en VII 3 algunos argumentos de inspiración socrática. El primero de ellos refleja una posición extrema, que, a juicio de Ar., es la del propio Sócrates: quien posee genuino saber acerca de cómo debe actuar no puede actuar de modo incontinente, pues nada es tan poderoso como para someter a la ciencia y arrastrarla en cualquier dirección; la incontinencia es imposible, pues nadie obra por convicción en contra de lo que es mejor, sino que, en tal caso, lo hace sólo por ignorancia (δι' ἄγνοιαν) (cf. 1145b21-27). Ar. rechaza este argumento, justamente, por no hacer justicia a las marcas estructurales de la incontinencia relevadas ya en las opiniones corrientes. A juicio de Ar., no se trata aquí de negar la posibilidad de la incontinencia por medio de este tipo de argumentaciones, sino que es preciso, más bien, indagar qué tipo de afección o estado disposicional (πάθος) subyace a ella, y, en el caso de ser ignorancia, indagar de qué tipo de ignorancia se trata (cf. 1145b27-30). El hecho manifiesto del que debe partirse aquí es el de que el incontinente se distancia de aquello que él mismo hace, salvo allí donde se encuentra bajo el influjo de la pasión (cf. 1145b30 s.). El hecho de que el incontinente se distancie de lo que él mismo hace cuando se halla en el estado propio de la incontinencia habla, al menos, *prima facie*, en favor de la suposición habitual, según la cual no es posible atribuirle una ignorancia general respecto de lo que es moralmente correcto o mejor. Un segundo argumento refleja una posición más débil en la línea del socratismo. Esta posición se mantiene, por un lado, en el principio socrático de que la ciencia o el genuino saber es lo más poderoso también respecto de la motivación de la acción, pero, por otro, concede la posibilidad de la incontinencia, y la explica apelando a la distinción entre ciencia y opinión: el incontinente puede obrar contra sus propias convicciones bajo el influjo de la pasión, pero sólo porque, en su caso, dichas convicciones se fundan en mera opinión, y no en ciencia (cf. 1145b31-35). Ar. desestima este recurso a la oposición ciencia-opi-

nión como un modo adecuado de dar cuenta de la posibilidad de la incontinencia. La razón es, en principio, que se habla de incontinencia allí donde el sujeto obra en contra de sus convicciones más firmes, y no de las más débiles. Tales convicciones deben basarse o bien en ciencia, lo cual queda excluido por hipótesis en este argumento, o bien en φρόνησις. Pero sería absurdo suponer que un individuo que posee φρόνησις pueda ser incontinente y obrar mal de modo voluntario (cf. 1145b36-1146a7)[4]. En VII 5 Ar. agrega otra razón contra la apelación a la oposición ciencia-opinión, a saber: las convicciones basadas en mera opinión no necesariamente son más débiles que las que se fundan en ciencia (cf. 1146b24-31).

Veamos ahora el modo en que Ar. intenta dar cuenta en concreto de la relación entre incontinencia, saber e ignorancia. En VII 3 Ar. da un primer paso en la explicación de la posibilidad de la acción incontinente, el cual se basa en el recurso a su clásica distinción entre saber potencial y saber actual (cf. 1146b31-1147a10)[5]. Según esto, hay una diferencia esencial según esté el que obra incorrectamente en posesión de un saber meramente potencial y no actualizado o bien de un saber actual: sólo en el segundo caso parece ser imposible en el sentido indicado por Sócrates, pero no el primero (cf. 1146b33-35)[6]. De este modo, Ar. desplaza el eje de la discusión: la posibilidad de la incontinencia no remite, como Sócrates creía, a la oposición entre saber genuino y mera ignorancia, sino, más bien, a la diferencia entre saber actual o explícito y saber potencial o latente. Desde esta perspectiva, Ar. puede desarrollar una argumentación que le permite hacer justicia a la opinión habitual dominante, según la cual el inconti-

4. Como ejemplo de un estado disposicional de convicción débil Ar. menciona la duda. Pero cuando quien duda obra en contra de sus propias 'convicciones' no se habla de incontinencia. En tal caso, además, no se censura al agente del mismo modo, sino que, más bien, se lo perdona. Véase 1145b36-1146a3.

5. El ejemplo a partir del cual se orienta la discusión es aquí, como en *DA*, el de la doble aplicación de ἐπίστασθαι, tanto para saber potencial como para saber actual (cf. 1146b31-33). Para esto, véase también Spitzley (1992), p. 77 ss. Por su parte, Mele (1981) cuestiona algunos aspectos de la interpretación tradicional más difundida del alcance de esta distinción, y ofrece una interpretación que intenta corregir algunas insuficiencias en el modo habitual de entender su aplicación al caso de la incontinencia..

6. El primer caso corresponde a la concepción socrática de lo que implicaría una acción por incontinencia, en caso de que existiera tal cosa. A juicio de Ar., Sócrates negó la posibilidad de la incontinencia por no ser compatible con su concepción de la virtud como ciencia. Ar. no discute aquí la cuestión de si la virtud puede o no concebirse realmente como ciencia, cosa que él mismo naturalmente rechaza. Ar. se contenta aquí simplemente con mostrar cómo por recurso a la distinción acto-potencia puede resolverse la dificultad observada por Sócrates, sin tener que negar la posibilidad de la incontinencia.

nente obra en contra de sus propias convicciones morales. La incontinencia no puede ser reducida a mera ignorancia moral, sino que presupone, más bien, la posesión de cierto saber moral, y se explica, según se verá, como resultado de la no adecuada actualización de dicho saber en la situación concreta de acción. Una explicación adecuada de la posibilidad de la acción incontinente deberá dar cuenta de estas conexiones de modo más preciso.

En un segundo paso, ya en VII 4, Ar. intenta complementar la explicación bosquejada por medio de la anterior distinción a través de la descripción del mecanismo que subyace a la no actualización del saber potencial que tiene lugar en el caso de la acción incontinente. Ar. intenta entonces explicar cómo surge o se produce la acción incontinente. Para ello, apela a su concepción del silogismo práctico, el cual le provee un esquema formal para la explicación de la producción de la acción en general. Como veremos, Ar. proporciona dos descripciones complementarias del 'mecanismo' de producción de la acción incontinente: 1) primeramente (cf. 1146b35-1147a10) proporciona una suerte de explicación negativa, que presenta la acción incontinente como el resultado de la no actualización del saber moral relevante para la situación concreta de acción del caso; 2) posteriormente (cf. 1147a29-35) complementa y precisa esta primera descripción poniendo de relieve que la acción incontinente no debe verse meramente como la consecuencia de la no actualización de las premisas del silogismo práctico correcto, sino, a la vez, como el resultado positivo de la actualización de una combinación de premisas que, desde el punto de vista de la evaluación moral, debe considerarse 'falsa' o 'incorrecta', por cuanto el contenido de una de las premisas allí intervinientes viene dado por un deseo irracional, es decir, no justificable en términos genuinamente racionales. Esta segunda descripción pone en juego el contraste entre dos tipos de silogismo práctico, materialmente diferentes, a saber, los llamados posteriormente 'silogismo de la templanza (o moderación)' y 'silogismo del placer (o de la concupiscencia)', respectivamente. Veamos brevemente estos pasajes, que han sido objeto de una amplísima discusión en la literatura más reciente. Me limito aquí tan sólo a los aspectos esenciales para comprender lo que, a mi juicio, constituye el núcleo de la posición de Ar.

1) En su explicación negativa de la producción de la acción incontinente Ar. opera con dos casos modelo. El primer caso, apenas esbozado y no directamente ejemplificado en el texto, está referido a la no actualización de la premisa menor en un silogismo práctico elemental. En general, puede describirse la situación que Ar. tiene aquí en vista del siguiente

modo: el agente posee el conocimiento moral relevante para la situación del caso, es decir, la correspondiente premisa mayor del silogismo práctico 'correcto', pero obra, sin embargo, contra ese saber, porque no actualiza del modo adecuado la premisa menor que posibilita la aplicación de dicho saber a la situación concreta del caso (cf. 1146b35-1147a3). El agente no subsume el caso concreto dado bajo la correspondiente regla general. Esto explica que la acción no resulte conforme a dicha regla, pues el obrar permanece referido, como tal, a lo particular (cf. 1147a3 s.). Para comprender adecuadamente la posición de Ar. es de central importancia precisar cómo debe entenderse realmente la explicación según la cual a la producción de la acción incontinente subyace una no actualización de la premisa menor del silogismo práctico 'correcto'. Contra lo que pudiera suponerse a primera vista, esta no actualización de la premisa menor no puede consistir en el hecho de que el agente no conozca su contenido de modo actual. Esto es imposible ya por el mero hecho de que la premisa menor que Ar. tiene aquí en vista es un enunciado particular cuyo contenido proposicional procede inmediatamente de la percepción sensible. Precisamente, la acción incontinente sólo se pone en marcha allí donde están dados actualmente los correspondientes contenidos perceptivos y, por ende, los presupone de hecho. La no actualización de la premisa menor aludida aquí por Ar. debe, más bien, consistir en el hecho de que ésta, aunque conocida actualmente desde el punto de vista del contenido, no es empleada, sin embargo, efectivamente como premisa para producir el silogismo práctico correcto. El agente no conecta aquí la premisa menor con la premisa mayor que contiene la regla moral relevante para el caso, es decir, no emplea su contenido perceptivo referido a la situación para producir el silogismo práctico correcto. En este sentido, puede decirse que no actualiza sus contenidos perceptivos en la forma de una premisa para el correspondiente silogismo práctico, y entonces tampoco deriva la conclusión (acción) que está potencialmente contenida en ambas premisas[7]. Como se verá, el punto central en la explicación de Ar. reside, en contraposición con el intelectualismo socrático, en el hecho de que tal no actualización no puede explicarse por razones meramente cognitivas, es decir, por causa de error meramente intelectual, sino que resulta, más bien, del influjo perturbador de las pasiones y deseos irracionales sobre la capacidad intelectual de evaluación de la situación de acción.

7. Para la interpretación del pasaje 1147a2 s., con relación al problema de la no actualización de la premisa menor, véase abajo Apéndice I, p. 358 ss.

El segundo ejemplo es algo más complejo. Se trata de un silogismo a partir de más de dos premisas, que involucra la concretización de una regla general por referencia no sólo a la situación particular de acción, sino también al agente individual mismo (cf. 1147a4-7)[8]. Si se deja de lado esta dificultad adicional, la explicación de Ar. no varía en lo esencial: a la producción de acciones incontinentes subyace un cierto 'error' referido a la premisa menor, que consiste en el hecho de que en la situación concreta de acción dicha premisa no es puesta en conexión con la regla general relevante para el caso y, por lo tanto, no es efectivamente empleada o actualizada *como premisa* para producir el correspondiente razonamiento práctico (cf. 1147a7: ἀλλ' εἰ τόδε τοιόνδε, ἢ οὐκ ἔχει ἢ οὐκ ἐνεργεῖ)[9].

8. El silogismo es: 1) 'alimentos secos son buenos para el hombre', 2) 'este alimento es seco', 3) 'yo soy un hombre', 4) 'este alimento es bueno para mí' (lo como). Para la interpretación del ejemplo, véase Joachim (1951), p. 225; Charles (1984), p. 126, nota 22. La premisa 3) expresa la concretización de la regla por referencia al sujeto individual del caso. Gauthier-Jolif (1958-59) II, p. 606 *ad loc.* afirman que el paso expresado en 3) no resulta problemático, por cuanto la concretización por referencia al sujeto mismo se produce de modo inmediato y sin error posible. Y remiten como apoyo de esta interpretación a *EN* III 5, 1112b26 s. y *MA* 7, 701a7-33. Pero estos pasajes no dicen nada contra la posibilidad de error en la aplicación de una regla al sujeto individual del caso, sino que establecen tan sólo que la conclusión sigue inmediatamente de las premisas, si nada lo impide. En el tratamiento de lo involuntario por ignorancia Ar. excluye la posibilidad de que el agente no logre identificarse a sí mismo como autor de su propia acción (cf. *EN* III 2, 1111a7 s.). Pero se trata allí de otro tipo de caso, que no pone en juego el problema de subsunción avistado en 1147a4-7: aquí no se trata de la autoidentificación del agente como agente, sino, más bien, de su capacidad para subsumirse a sí mismo bajo el ámbito de aplicación de una regla o prescripción general, por medio de una determinada descripción. No hay, pues, razón para suponer que Ar. excluye por principio la posibilidad de error en la concretización de las reglas generales por referencia al sujeto individual del caso. Naturalmente, la cuestión es aquí bajo qué descripción de sí mismo debe el agente subsumirse en cada caso a la correspondiente regla. El ejemplo de 1147a4-7 es trivial en este sentido, pues la autosubsunción del agente bajo la descripción específica 'hombre' no puede, de hecho, fracasar. Pero es fácil construir otros ejemplos que muestran la posibilidad de error en la subsunción del agente particular bajo una regla general dada. Así, por ejemplo, el siguiente silogismo: 1) 'el consumo de alcohol es dañino para los alcohólicos y deber ser evitado completamente por ellos', 2) 'esta bebida contiene alcohol', 3) 'yo soy alcohólico', 4) 'yo debo evitar esta bebida' (no bebo). Aquí, la subsunción expresada en 3) puede muy bien fracasar, pues el agente, aun siendo realmente 'alcohólico', podría no estar dispuesto a conceder que él mismo caiga bajo esa descripción.

9. Charles (1984), p. 126, nota 23 propone dejar de lado con Kb y Mb el primer ἢ, y leer el segundo en sentido rectificativo (= 'mejor dicho'). La razón es que Ar. no cree que el incontinente no posea o no conozca la premisa menor. Esto es cierto. Pero tampoco sería necesariamente incompatible con la posición de Ar. decir que *en cierto sentido* el incontinente no posee la premisa menor, a saber: en la medida en que de hecho no la actualiza *como premisa* para el correspondiente silogismo práctico. En este sentido, Ar. explica en 1147a12 s. que el incontinente *en cierto sentido* (πως) posee y no posee los contenidos cognitivos relevantes para la situación de acción. Véase también Broadie (1991), p. 296, nota 29 (p. 310). Tampoco puedo seguir a Charles cuando afirma que la incontinencia concierne, ante todo, a la conclusión del silogismo práctico, y no a la premisa

2) Mayor distancia respecto de la posición socrática logra Ar. por medio de su explicación positiva del modo en que se produce la acción incontinente. Pues de este modo pone de manifiesto que la acción incontinente no resulta de la ignorancia, en el sentido de absoluta ausencia de saber, ni tampoco del mero error intelectual. El error o engaño cognitivo que subyace a la acción incontinente tiene él mismo, según Ar., causas de índole no cognitiva, más concretamente: resulta de la influencia negativa de las pasiones y deseos irracionales sobre la capacidad intelectual de evaluación de la situación de acción. A la explicación de este punto dedica Ar. los dos pasajes centrales de VII 5 (cf. 1147a10-24 y 1147a24-b5)[10]. Ar. recurre aquí, en primer término, a los ejemplos del que duerme, del que ha enloquecido y del que está ebrio. En un estado comparable al de éstos se halla aquel que es presa de pasiones violentas como la ira y el deseo se-

menor. En 1147a8 s. encuentra Charles una segunda forma de incontinencia, en la cual el agente extrae la conclusión contenida en ambas premisas del silogismo práctico, pero sólo de un modo confuso. Esto, a lo sumo, podría querer decir que el agente actualiza aquí las premisas del silogismo práctico y su conclusión, sólo en el sentido débil de actualización que implica tomarlas en consideración puramente teórico-intelectual, sin consecuencias prácticas. Pero en ese caso ya no se estaría hablando de un genuino silogismo práctico, cuya conclusión, en cuanto práctico, es siempre una acción, y no una mera proposición referida a posibles acciones. Ar. enfatiza en reiteradas ocasiones que la conclusión del silogismo práctico es una acción, y no una proposición (cf. p. ej. *MA* 7, 701a11-13, 701a22 s.). Como señala acertadamente Nussbaum (1978), p. 186, la eventual verbalización de la conclusión es aquí inesencial, ya que, en la apelación aristotélica al modelo formal del silogismo práctico, el *explanandum* es la acción misma, y no el mero pensamiento o el mero discurso verbal sobre la acción. Uno de los objetivos importantes de la comparación del incontinente con el ebrio y el dormido (cf. *EN* VII 11, 1152a18 s., 28 s.) consiste, precisamente, en enfatizar que la mera consideración teórico-intelectual y la mera verbalización de los contenidos de saber relevantes para la situación de acción del caso no permiten hablar todavía de genuina actualización de esos contenidos desde el punto de vista práctico. Para defender su interpretación, Charles (1984), p. 120, nota 13 se ve obligado, además, a leer la expresión ἡ τελευταία πρότασις en 1147b9 como designación de la conclusión, y no de la premisa menor (así también Spitzley [1992], p. 89 s., quien, sin embargo, no considera el libro de Charles). Pero esto es innecesario, y muy poco plausible, si se tiene en cuenta el modo en que Ar. se vale habitualmente de dicha expresión. Aquí sigue siendo preferible la interpretación tradicional que refiere la expresión a la premisa menor (véase también Broadie [1991], p. 300, nota 37 [p. 311]; Mele [1981], p. 144, nota 8). También los ejemplos de 1147a24-b5 pueden interpretarse, sin mayores dificultades, en el sentido de la no actualización de la premisa menor. Este tipo de error vinculado con la no actualización de la premisa menor no puede interpretarse en términos de (estricta) ignorancia. Como explica Joachim, que parte de la concepción del error en *APr* II 21, 66b18-67b26, no se trata aquí de simple ἄγνοια, sino más bien de ἀπάτη. Véase Joachim (1951), p. 226.

10. La primera de las dos secciones mencionadas trae argumentos de tipo más general, que se sitúan, básicamente, en un plano puramente conceptual. La segunda, en cambio, provee argumentos más específicos que penetran más profundamente en la naturaleza del fenómeno a explicar (cf. 1147a24: φυσικῶς; para el significado de esta expresión en el pasaje véase Gauthier-Jolif [1958-59] II, p. 609 *ad loc.*; Joachim [1951], p. 226 ad 1147a24-b9; Charles [1984], p. 128, nota 28).

xual, y tal es también el caso del incontinente (cf. 1147a10-18). La implacación es que tales estados afectan negativamente la capacidad del sujeto de controlar su acción de modo consciente, de acuerdo con sus propios patrones de racionalidad. Los ejemplos introducidos avalan la sospecha de que Ar. asimila aquí las acciones del incontinente a las que, en el tratamiento de lo involuntario por ignorancia en *EN* III 2, caracteriza como acciones llevadas a cabo *en* ignorancia (ἀγνοῶν), por oposición a las acciones que se realizan *por* ignorancia (δι᾽ ἄγνοιαν) (cf. III 2, 1110b24-27). Lo propio de las acciones *en* ignorancia reside en el hecho de que el agente no sabe propiamente lo que está haciendo, por haber perdido total o parcialmente el control consciente sobre sus actos, a causa de la influencia de determinados estados de alteración emocional o mental. Según Ar., sin embargo, las acciones *en* ignorancia no son, sin más, involuntarias, pues la ignorancia fáctica, referida a la situación y las circunstancias de la acción, sólo constituye un causal de involuntariedad allí donde el agente no puede ser hecho, directa o indirectamente, responsable de su propia ignorancia. En cambio, si el agente resulta de algún modo responsable de hallarse o precipitarse en dichos estados de alteración, entonces será también indirectamente responsable de la ignorancia total o parcial que tales estados le provocan en la situación concreta de acción. Por lo mismo, será también indirectamente responsable de las acciones producidas en tal estado de ignorancia[11].

Hay, entonces, al menos dos aspectos en la concepción de Ar. que resultan decisivos contra la posición de Sócrates: en primer lugar, el hecho de que en el caso de la incontinencia no se trata de una ignorancia general de parte del agente respecto de las normas de acción, sino sólo de una pe-

11. Para una discusión más amplia de la concepción aristotélica de lo involuntario por ignorancia, véase Vigo (1996), p. 119 ss. Ar. distingue entre acciones *por* ignorancia y *en* ignorancia. Sólo las primeras cuentan, en principio, como involuntarias. A causa de pasar por alto esta distinción, muchas veces se ha tildado erróneamente de inconsistente la concepción aristotélica de la incontinencia, por el hecho de que Ar. consideraría al incontinente, al mismo tiempo, como ignorante de lo que está haciendo y como responsable por ello (así, Robin [1944], p. 267; citado por Gauthier-Jolif [1958-59] II, p. 615 *ad* 1147b9-17). A juicio de Ar., Sócrates creía que el incontinente actúa como lo hace *por* ignorancia (δι᾽ ἄγνοιαν) (cf. *EN* VII 3, 1145b27). Ar., en cambio, concede tan sólo que lo hace *en* ignorancia. Lo decisivo aquí es que el incontinente sigue siendo, para Ar., indirectamente responsable de sus acciones, pues es directamente responsable del origen de los estados emocionales y psicológicos que llevan a su producción. Precisamente en atención a la cuestión de la atribución de responsabilidad, resulta importante para Ar. mostrar *cómo* se produce el peculiar tipo de ignorancia que subyace y acompaña a la acción incontinente (cf. 1145b28 s.). De este modo, se muestra que el agente es, en principio, responsable de dicha ignorancia. También Spitzley (1992) p. 103 ss. concluye que, según Ar., el incontinente no actúa *por* ignorancia, sino tan sólo *en* ignorancia, y que aquí ha de verse un punto central de la respuesta de Ar. a Sócrates.

culiar ignorancia fáctica que impide la adecuada aplicación de las normas a la situación concreta de acción; en segundo lugar, el hecho de que esta ignorancia fáctica no procede de causas meramente cognitivas, sino más bien de la influencia perturbadora de factores emocionales y desiderativos sobre la capacidad de evaluación de la situación de acción. Ar. apela aquí a un nuevo ejemplo para ilustrar el estado disposicional interno característico del incontinente: se trata de un estado de desactivación parcial del control consciente sobre el propio obrar semejante al de aquellos que, por ejemplo, en estado de anormal alteración emocional o mental pueden, sin embargo, referir verbalmente demostraciones matemáticas o versos de Empédocles (cf. VII 5, 1147a18-20). En tal caso, el agente realiza de modo cuasi-mecánico las correspondientes operaciones intelectuales, pero no comprende realmente su alcance y significado. Es muy instructivo el hecho de que Ar. recurra aquí también al ejemplo del aprendiz, pues pone de manifiesto que está apuntando, ante todo, también a la importancia del proceso de formación y consolidación de disposiciones habituales que respalden la realización de determinadas acciones u operaciones: el principiante puede ir conectando entre sí las proposiciones matemáticas o los versos que debe aprender, pero todavía no comprende realmente lo que significan, pues para ello éstos deben hacérsele primero connaturales (συμφυῆναι), lo cual requiere tiempo (cf. 1147a21 s.). Algo análogo vale para el incontinente: éste habla sobre lo que debe hacer de modo semejante al modo como los actores pronuncian las palabras de su personaje, es decir, sin identificarse realmente con lo que está diciendo (cf. 1147a22 s.). La importancia de esta referencia al proceso de formación de disposiciones habituales (ἕξεις), contenida en la noción de connaturalidad, no siempre es adecuadamente enfatizada por los intérpretes, pues muy a menudo se tiende a perder de vista la conexión interna de la concepción aristotélica de la incontinencia con el proyecto más comprensivo de una ética de la virtud, orientada primariamente a partir de las disposiciones habituales del carácter, y no a partir de las acciones particulares como tales[12].

12. En 1147a21 s. todo el vocabulario alude unívocamente al proceso de formación de las ἕξεις, y al carácter de connaturalidad (συμφυῆναι) propio de las ἕξεις ya consolidadas (para la connaturalidad de las ἕξεις, véase Vigo [1996], p. 173 ss., 178 ss., 189 ss.). Joachim (1951), p. 225 s. advierte esta conexión, y expone con claridad las diferentes fases en el proceso de formación de las ἕξεις. Para la adecuada comprensión del ejemplo de la demostración matemática o geométrica, es importante tener en cuenta, sobre todo, la diferencia entre la adquisición original de un nuevo conocimiento matemático o geométrico, por un lado, y la formación y consolidación de las ἕξεις que hacen posible su dominio activo, por el otro: quien puede seguir y comprender de modo pasivo una determinada demostración geométrica adquiere, de ese modo, un nuevo conocimiento

Con esto Ar. ha dado algunas indicaciones más concretas acerca de las causas positivas de la producción de la acción incontinente. El punto de fondo es aquí el de la influencia perturbadora de los factores emocionales y desiderativos no racionales sobre la capacidad de evaluación de la situación concreta de acción. En el caso del incontinente, esta influencia perturbadora lleva a acciones contrarias a las propias convicciones racionales acerca de lo que es mejor para él mismo, por cuanto el incontinente no ha logrado compensar la fuerza motivadora de tales impulsos y deseos irracionales, a través de la formación y consolidación de disposiciones habituales del carácter que estén en conformidad con sus propios patrones de racionalidad. Dicho de otro modo: el incontinente no ha logrado transformar su ideal de vida en un ἦθος, sino que carácter e ideal de vida permanecen en él ampliamente disociados. Tal disociación se expresa externamente a través de acciones que no están en correspondencia con el ideal de vida que el propio agente asume como deseable y correcto, sino que, más bien, lo contradicen. En atención a tal disociación de ἦθος e ideal de vida, la acción incontinente aparece, en definitiva, como el emergente de un conflicto interior entre los deseos de la parte racional y de la parte irracional del alma, conflicto en el cual la motivación racional cede ante la fuerza de los deseos no racionales. Desde el punto de vista del modelo formal provisto por el silogismo práctico, tal conflicto entre la motivación racional y la motivación irracional puede explicarse por el hecho de que una misma premisa menor, de contenido perceptivo, puede ser subsumida, en principio, bajo dos premisas mayores incompatibles, de las cuales una contiene una regla de acción conforme a la motivación racional, y la otra una regla de acción cuyo contenido viene dado por las exigencias del deseo no racional. Es decir: una y la misma situación concreta de acción puede ser interpretada a la luz de dos reglas de acción opuestas. Dada esta posibili-

geométrico, pero no por ello está todavía en condiciones de realizar exitosamente por sí mismo demostraciones similares. Para ello, debe primero desarrollar y consolidar las correspondientes habilidades, a través de ejercitación adecuada. En la concepción aristotélica del conocimiento, sin embargo, sólo cuenta como genuino poseedor de una ciencia demostrativa como la geometría aquel que está en condiciones no sólo de formular las correspondientes proposiciones o teoremas, sino también, y sobre todo, de producir por sí mismo las correspondientes demostraciones. En tal sentido, Ar. caracteriza la ciencia (ἐπιστήμη) como una ἕξις ἀποδεικτική (cf. *EN* VI 3, 1139b31 s.). La teoría del aprendizaje que subyace al ejemplo del principiante en 1147a21 s. es, en este aspecto, paralela a la que Ar. asume expresamente también respecto a la adquisición de otras disposiciones habituales como las disposiciones éticas o del carácter. Pero, bien entendido, este paralelismo se refiere tan sólo al hecho de que en *EN* VI Ar. enfatiza, sobre todo, el aspecto práctico-disposicional del conocimiento, y trata, por ende, la ciencia fundamentalmente como un hábito intelectual del sujeto.

dad, el error del incontinente consiste precisamente en que, a pesar de conocer la norma de acción correcta relevante para el caso, no la aplica al caso concreto que tiene frente a sí, sino que se orienta a partir de las exigencias del deseo no racional, con el resultado de que su acción responde en definitiva a tales exigencias, y no a lo que prescribe la norma en cuestión[13]. Frente a la situación concreta de acción, el incontinente no logra poner el contenido inmediato de la percepción, de modo prácticamente efectivo, en la correspondiente relación de subsunción con la norma de acción relevante para el caso, y, por lo mismo, no logra constituir a partir de ambas premisas una unidad significativa que se exprese en la correspondiente conclusión práctica (acción)[14].

Contra la posición de Sócrates, el punto de fondo de la concepción aristotélica es que esta incapacidad para realizar en concreto las normas, aplicándolas a la situación de acción, que es característica del incontinente,

13. En 1147a29-35 Ar. explica el punto del siguiente modo: con referencia a una misma situación de acción es posible producir dos silogismos prácticos diferentes que llevan a conclusiones (acciones) opuestas, ya que uno de ellos parte de un deseo racional, y el otro de un deseo irracional. El primero de estos dos silogismos es el llamado tradicionalmente 'silogismo de la templanza (o moderación)', y tiene como premisa mayor un deseo racional, por ejemplo: 1) 'lo dulce es dañino para la salud y debe ser evitado'. El segundo silogismo, tradicionalmente denominado 'silogismo del placer', tiene, en cambio, como premisa mayor un deseo irracional, por ejemplo.: 2) 'lo dulce es placentero y debe ser degustado'. Ambos silogismos tienen en común una misma premisa menor, de contenido perceptivo, que corresponde a la percepción inmediata de la situación particular de acción, por ejemplo: 3) 'esto es dulce'. Según se conecte la premisa menor 3) con la mayor 1) o bien con la mayor 2), se producirá una acción propia de la moderación, es decir: 4) 'no comer el dulce', o bien una acción propia de la incontinencia, es decir: 5) 'comer el dulce'. Para la interpretación del pasaje véase Gauthier-Jolif (1958-59) II, p. 611 ss.; Charles (1984), p. 119 s., 131 s.; Broadie (1991), p. 304 ss.

14. En 1147a25-29 explica Ar. que la conclusión del silogismo práctico (acción) sólo se sigue allí donde se vincula ambas premisas en una unidad significativa. Esto es lo que significa, en sentido estricto, actualizar las premisas *como premisas*. Dicho de otro modo: el agente debe subsumir efectivamente la situación concreta de acción bajo la correspondiente norma, e interpretarla así a la luz del contenido de dicha norma, a fin de producir realmente la acción correspondiente. El agente puede muy bien estar en posesión de ambas premisas y, sin embargo, no actualizarlas del modo requerido. En tal caso, simplemente no se vale de ellas como premisas para extraer la conclusión correspondiente. La conclusión, es decir, la acción, se produce de modo inmediato sólo si nada lo impide. Pero en el caso del incontinente son los deseos irracionales y las pasiones vinculadas con ellos los que le impiden conectar las dos premisas del silogismo práctico correcto en la forma requerida, hacer de ellas una unidad significativa, y producir así la conclusión (acción) correspondiente. La no producción de la acción moderada es, desde este punto de vista, el reverso negativo de la producción de la acción incontinente. El modelo explicativo por medio de dos silogismos contrapuestos, de los cuales sólo uno resulta efectivamente realizado y se consuma en la correspondiente conclusión, conecta, de este modo, en una concepción unitaria los aspectos sucesivamente destacados por Ar. en la explicación negativa y en la explicación positiva de la producción de la acción incontinente.

no se funda, como tal, en la simple ignorancia intelectual, sino que procede, más bien, de una falta de armonía entre emociones y deseos no racionales, por un lado, y motivaciones racionales, por el otro. Es claro que aquí no puede tratarse de la simple ignorancia intelectual relativa a las normas generales de acción, ya que la incontinencia presupone el conocimiento de dichas normas, y, de hecho, sólo resulta posible, como tal, a través del contraste con un *background* de normas que el agente conoce y asume como correctas, pero que, sin embargo, no logra traducir del modo requerido en acciones particulares correspondientes. En tal sentido, señala Ar, que en cierto modo (πως) se es incontinente *por causa* del juicio intelectual y la opinión (ὑπὸ λόγου καὶ δόξης) (cf. 1147a35 s.). La acción incontinente está esencialmente caracterizada por el hecho de que se produce *en contra de* las propias convicciones racionales del agente respecto de lo que es mejor, tanto en general como para él mismo. Por el contrario, si se diera en el agente una completa ignorancia respecto de las normas generales de la acción, entonces la incontinencia sería imposible en su caso: quien no conoce las normas no puede, en sentido estricto, actuar contra ellas. Esto explica por qué, a juicio de Ar., la incontinencia sólo es posible en el hombre, pero no en los animales, ya que éstos sólo pueden acceder cognitivamente a lo particular, a través de facultades como la percepción, la imaginación y la memoria, pero no acceden, en cambio, al ámbito lo universal por medio del intelecto (cf. 1147b3-5). Como Sócrates ya había visto, la ignorancia moral no explica la incontinencia, sino que la hace imposible. Con las precisiones del caso, Ar. coincide en este punto con la posición socrática. Por otra parte, la acción incontinente tampoco puede ser explicada por referencia a meros factores cognitivos, esto es, por referencia a una supuesta incongruencia entre el saber moral universal, por un lado, y el contenido particular fácticamente determinado del conocimiento perceptivo, por el otro. El contenido cognitivo de la percepción, explica Ar., no es *por sí mismo* (καθ' αὑτήν) incompatible con las normas morales que el incontinente no aplica en la situación concreta, sino que resulta incompatible sólo *por accidente* (κατὰ συμβεβηκός), es decir, sólo en la medida en que es puesto efectivamente en conexión con una exigencia del deseo no racional, la cual está en contradicción con lo que determina la *recta ratio* (ὀρθὸς λόγος) (cf. 1147b1-3).

La incapacidad de adecuada realización en concreto de las normas de acción por él mismo conocidas y asumidas como propias, que caracteriza al incontinente, no es, en tal sentido, expresión de ignorancia moral general, sino, más bien, de un peculiar conflicto motivacional, que se funda en

una inarmónica disociación entre la parte racional e irracional del alma. Esta disociación se explica, a su vez, por el hecho de que el incontinente no ha logrado desarrollar y consolidar las disposiciones habituales del carácter que le facilitarían un trato adecuado con sus pasiones y deseos no racionales, y que lo pondrían así en condiciones de realizar en la acción concreta los principios normativos universales reconocidos por él mismo. En tal sentido, el incontinente no está en condiciones de realizar en el obrar concreto su propio ideal de vida[15]. Frente a los estímulos sensibles presentes en la situación particular de acción, el saber moral general del incontinente queda, como quería Sócrates, intacto, pero, a la vez, sin efectividad práctica, por cuanto no es actualizado ni realizado en concreto, a través de la acción. Y ello porque el conocimiento perceptivo, referido como tal a la particularidad de la situación, es arrastrado por las pasiones en la dirección equivocada (cf. 1149b9-17).

4. El ámbito de referencia de la incontinencia. Diferentes formas de incontinencia

Junto a la relación entre incontinencia, saber e ignorancia, el segundo problema fundamental planteado por Ar. en VII 4 es el del ámbito de referencia de la incontinencia y, con ello, el de la posible distinción de diferentes formas de incontinencia, vinculadas cada una de ellas con diferentes tipos de cosas o bienes. Ar. aborda esta cuestión en VII 6-8, de modo bastante detallado. En VII 6 plantea Ar., en primer término, la pregunta por la delimitación del ámbito de referencia de la incontinencia (περὶ ποῖά ἐστι) (cf. 1147b21). Con esta pregunta se conecta estrechamente otra, a saber, la de si hay una incontinencia a secas o en sentido absoluto (ἁπλῶς

15. En el caso del incontinente, el problema no reside en la equivocada orientación a partir de una representación fundamentalmente incorrecta de la vida buena, sino, más bien, en el hecho de no poder reflejar en su propia praxis el ideal de vida asumido por él mismo, el cual es en lo esencial correcto. La incontinencia es, en tal sentido, un problema de incapacidad de realización o concreción. En cambio, la intemperancia (ἀκολασία) no es un problema de incapacidad de realización, sino, más bien, de orientación a partir de una representación fundamentalmente incorrecta de la buena vida. El intemperante (ἀκόλαστος) está perfectamente en condiciones de realizar sus intenciones referidas a lo que considera mejor para él mismo, pero son precisamente esas intenciones, así como las convicciones que expresan, las que deben verse como malas o perversas, desde el punto de vista de la evaluación moral.

ἀκρατής), o bien debe hablarse de incontinencia siempre en un respecto particular (κατὰ μέρος) (cf. 1147b20 s.)[16]. Ambas preguntas apuntan, en primera instancia, al uso habitual del lenguaje. En VII 2 Ar. había consignado ya que habitualmente no se habla de incontinencia tan sólo en un sentido general o absoluto, sino que se habla también de incontinencia respecto de la ira (θυμοῦ), del honor (τιμῆς) y del lucro (κέρδους) (cf. 1145b19 s.). En la discusión de la última dificultad de VII 3 Ar. había planteado también la pregunta de si es posible la incontinencia respecto de cualquier cosa, y de quién ha de considerarse que es el incontinente en sentido absoluto (cf. 1146b2-5). Como es lo habitual, Ar. no pregunta aquí simplemente para clarificar el uso cotidiano del lenguaje, sino, a la vez, para obtener a partir de él indicios para la identificación de una forma fundamental de la incontinencia, a la cual todas las demás quedan, de algún modo, referidas.

En VII 4 Ar. hace una primera constatación positiva: en sentido estricto, no hay incontinencia respecto de cualquier cosa, sino que la incontinencia en sentido absoluto es aquella que posee el mismo ámbito de referencia que la intemperancia (cf. 1146b18-20). En VII 6 el punto se aclara un poco más. Ar. parte allí de una distinción según la cual hay dos tipos de cosas que producen placer: 1) aquellas que son necesarias para la satisfacción de necesidades corpóreas, y 2) aquellas que son deseables como tales o por sí mismas (cf. 1147b23-31)[17]. En referencia a ambos tipos de cosas es posible el exceso[18]. En referencia a cosas del tipo 2) no se habla de incontinencia en sentido absoluto, sino sólo en sentido relativo o de modo cualificado. Ello ocurre allí donde se da un exceso en la búsqueda de tales bienes, que contraviene lo que determina la *recta ratio*. Así, por ejemplo, se habla de 'incontinencia respecto del dinero' o 'del lucro', o de 'incontinencia respecto del honor' o 'respecto de la ira' (cf. 1147b31-34). Tal modo de hablar por medio de expresiones cualificadas implica que se trata aquí de formas derivativas de incontinencia, que reciben tal nombre

16. Ar distingue aquí entre incontinencia ἁπλῶς y κατὰ μέρος. Pero evidentemente esta clasificación no es completa y requiere precisiones. Véase abajo nota 20.

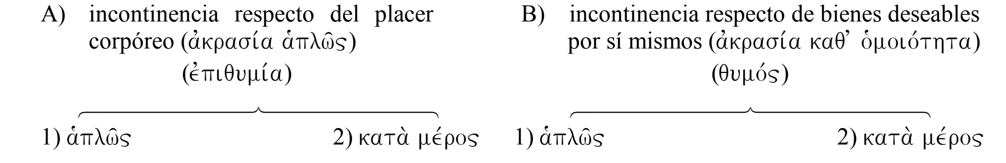
17. Ejemplos del tipo 1) son los alimentos y la actividad sexual; ejemplos del tipo 2) son la victoria, el honor, la riqueza, etc. Esta clasificación recurre con algunas modificaciones en 1148a22-26 y 1148b15 ss. Para la correspondencia entre estos textos, véase Gauthier-Jolif (1958-59) II, p. 626 *ad* 1148b15-31.

18. Ar. habla aquí expresamente de la posibilidad de exceso sólo con referencia a 2), pues justamente este caso no resulta evidente de suyo. En cambio, no menciona el hecho de que hay posibilidad de exceso también respecto de 1), ya que eso es obvio. Toda la discusión posterior gira, precisamente, en torno al exceso respecto de cosas del tipo 1) (cf., p. ej., 1148a4 ss., 1148b14 ss.).

precisamente en razón de una cierta semejanza estructural (καθ’ ὁμοιότητα) con la incontinencia en el sentido más propio del término[19]. Un signo de esto es el hecho de que tales formas de incontinencia, a diferencia de la incontinencia en sentido propio, no son vistas tanto como especies peculiares de vicio (κακία τις), sino, más bien, sólo como formas del error (ἁμαρτία) (cf. 1148a2-4)[20]. Aquí no se reprocha al sujeto el que desee y

19. Se trata aquí de una transposición metafórica o analógica de la denominación ‘incontinencia’, semejante a la que tiene lugar con las formas derivativas de la valentía (cf. III 9, 1115a15: ἀνδρεῖον κατὰ μεταφοράν; 1115a19: καθ’ ὁμοιότητα). El modelo lógico aquí subyacente tiene que ser una forma de homonimia no-accidental, a saber: o bien una unidad *per analogiam*, o bien, lo que es más probable, una unidad πρὸς ἕν. Vale decir: los términos ἀκρασία y ἀκρατής se aplican a las formas derivativas de incontinencia en un sentido translaticio, pero no de modo meramente equívoco. Pues también las formas derivativas de incontinencia presentan ciertas características que son propias de la incontinencia en el sentido primario. Aquí hay que remitir, por ejemplo, al hecho de que también en las formas derivativas de incontinencia los bienes en cuestión, tales como honor, dinero, etc., son perseguidos de un modo tal que contraviene hasta cierto punto las propias convicciones racionales del sujeto acerca del modo, la medida y la oportunidad en los que dichos bienes deben ser apetecidos y buscados correctamente. Dudoso es, en cambio, si Ar. tiene aquí en vista, además de la relación lógica así establecida, también algún tipo de conexión real de fundamentación entre la forma primaria y las formas derivativas de incontinencia. Una estrategia para desarrollar una interpretación fuerte en esa línea podría consistir en argumentar que el tipo de exceso en la búsqueda de bienes como el honor y el dinero, característico de las formas derivativas de incontinencia, apunta, en definitiva, a la vida de placer y constituye, por tanto, un epifenómeno de una actitud incontinente respecto del placer corpóreo. Algo así parece querer sugerir Platón, cuando reduce la vida del lucro a la vida del placer (cf. *Rep.* IX, 580d-581a). Pero Ar. no comparte este punto de vista, y mantiene la distinción entre una y otra forma de vida (cf. *EN* I 3, 1095b14 ss.). Por lo demás, una argumentación como la bosquejada parece, desde el punto motivacional, muy poco plausible. Por último, en el caso de cosas como el honor y la ira, que dan nombre a otras formas derivativas de incontinencia, no puede establecerse tan fácilmente una conexión semejante con el placer meramente corpóreo.

20. Este pasaje supone una precisión de la clasificación de formas de incontinencia introducida en 1147b20. En 1147b34 s. se introdujo la incontinencia καθ’ ὁμοιότητα, en contraste con la incontinencia ἁπλῶς. Ahora, en 1148a2-4, se presupone que la que en 1147b20 se había llamado incontinencia ἁπλῶς puede dividirse, a su vez, nuevamente en ἁπλῶς y κατὰ μέρος (!). Aquí se superponen dos clasificaciones diferentes, como parece haber advertido ya Burnet (1900), p. 307 *ad loc.* El esquema completo debería ser como sigue:



A) es un cuasi-vicio, y no meramente error, no importa si en referencia a todo placer corpóreo (=A1), o bien sólo al algunas de sus formas (=A2). Por su parte, B) no es un cuasi-vicio, sino una forma de error, no importa si en referencia a todos (=B1), o bien a sólo algunos de los bienes de-

anhele tales cosas por sí mismas, sino sólo el que lo haga de un modo inmoderado y caiga en el exceso (cf. 1148a26-28)[21]. En la medida en que se trata aquí de cosas que, como la victoria y el honor, son deseables por naturaleza, no hay realmente vicio respecto de ellas, sino que lo que se reprocha y debe evitarse es tan sólo el exceso (cf. 1148b2-4). Por esta razón, tampoco hay aquí incontinencia en sentido estricto, la cual es algo reprochable, que debe ser evitado de modo análogo al vicio. En el caso de las formas derivativas de incontinencia se habla de incontinencia tan sólo en razón de la semejanza de la disposición afectivo-emocional que les subyace, respecto de aquella que subyace a la incontinencia en sentido propio. Pero, a la vez, se precisa la expresión 'incontinencia' indicando explícitamente el ámbito de referencia del caso (cf. 1148b4-7). Así, se habla analógicamente (καθ' ὁμοιότητα) de 'incontinencia respecto de la ira', 'respecto del honor' o 'respecto del lucro' (cf. 1148b12-14).

El ámbito de referencia de la incontinencia en sentido absoluto queda entonces limitado a cosas del tipo 1), y coincide, como Ar. anticipó en VII 4, con el ámbito de referencia de la virtud de la templanza (moderación) y del vicio de la intemperancia. Las tres disposiciones habituales del carácter se refieren estructuralmente al placer corpóreo. 'Incontinente' en sentido propio es aquel que persigue habitualmente de modo excesivo el placer corpóreo –o bien, visto del otro lado del esquema, evita habitualmente de modo excesivo el dolor corpóreo–, y ello no en virtud de su elección deliberada (προαίρεσις) acerca de lo que juzga en general mejor para él mismo, sino contra ella, y contra su propia reflexión racional (διάνοια) (cf. 1148a4-11). Una última restricción concierne al grado o la medida del exceso aquí involucrado. No todo exceso con relación a la búsqueda de placer corpóreo, explica Ar., merece el nombre de 'incontinencia', sino sólo aquellos que quedan enmarcados dentro de los límites que habitualmente se consideran propios de lo humano. En cambio, no se aplica, sin más, el nombre de 'incontinencia' a secas a aquellos excesos que alcanzan un grado patológico o bestial[22].

seables por sí mismos (=B2). En 1148b15-1149a20 se alude, a su vez, a otra forma καθ' ὁμοιότητα de A), que se diferencia de A) por el hecho de alcanzar grado patológico o bestial. Véase abajo nota 22; véase también Joachim (1951), p. 230 s.

21. Este tipo de exceso concierne incluso a cosas que son por naturaleza bellas y nobles, en la medida en que sean perseguidas παρὰ τὸν λόγον. Así, por ejemplo, se puede ser excesivo en el amor a los propios hijos, o en la veneración por los propios padres (cf. 1148a28-b2).

22. En 1148b15-1149a20 Ar. trata las formas de incontinencia consideradas 'bestiales' o 'enfermizas', las cuales pueden constituir estados pasajeros o crónicos. En el caso de ser crónicos, en-

En VII 7 Ar. comprara la forma primaria de incontinencia, denominada aquí 'incontinencia δι' ἐπιθυμίαν', con las formas derivadas referidas a bienes deseables por sí mismos, las cuales quedan agrupadas genéricamente bajo la denominación de 'incontinencia διὰ θυμόν'[23]. Ar. desarrolla aquí varios argumentos, con el fin de mostrar que la reacción emocional de la ira, incluso allí donde resulta excesiva y sobrepasa límites razonables, guarda más proximidad a los motivos y fines racionales del obrar que el mero deseo no racional de placer corpóreo. El argumento fundamental parece ser que una reacción de ira, aun si fuera excesiva, puede muy bien estar respondiendo a motivos racionales. Como lo formula Ar., la ira 'oye' a la razón, aun cuando en ocasiones oye mal y produce por ello reacciones excesivas: incluso una ira excesiva puede seguir siendo todavía una ira 'justa', al menos desde el punto de vista de su motivación original, en la medida en que constituya una reacción defensiva frente a la lesión de determinados principios normativos básicos[24]. En tal sentido, la reacción emocional-afectiva de la ira, que es propia del θυμός, puede acompañar a la razón, mientras que los deseos irracionales que impulsan la búsqueda de

tonces se aplica la denominación correspondiente también a los sujetos que padecen dichos estados. Así, por ejemplo, se habla de individuos bestial o patológicamente incontinentes. Se trata, en estos casos, de formas derivativas de la incontinencia, y no de incontinencia en sentido propio o primario, como lo muestra ya el hecho de que sea necesario precisar el empleo del término 'incontinencia', a través del agregado del adjetivo correspondiente (*i. e.* 'bestial' o 'enfermiza'). La incontinencia bestial o enfermiza no es, en el fondo, una forma propiamente humana de incontinencia, ya que implica un tipo de exceso que va más allá de los límites habituales de lo que se considera genuinamente 'humano'. Del mismo modo, tampoco puede hablarse de incontinencia, en sentido propio, respecto de los animales. La incontinencia en sentido propio permanece siempre dentro de los límites de lo humano, ya que presupone la presencia de προαίρεσις y λόγος (cf. VII 7, 1149b27-1150a1; véase también VII 1, 1145a15-25, 25-33). La incontinencia en grado bestial, es decir, la bestialidad (θηριότης) es, por cierto, más temible que la perversión (κακία) propiamente humana, pero, vista desde el punto de vista de la evaluación moral, es, sin embargo, menos mala, pues no se funda en la corrupción de lo que es mejor (*i. e.* el principio racional), sino que surge de su simple ausencia. Y, de hecho, un hombre perverso puede incluso ser mucho más dañino que una bestia (cf. VII 7, 1150a1-8).

23. En el tratamiento aristotélico de esta forma de incontinencia se pone de manifiesto, de modo especialmente claro, una cierta ambivalencia que es característica la concepción aristotélica, y también platónica, del θυμός: θυμός designa, por una parte, una determinada reacción emocional-afectiva, esto es, la de la ira o cólera; por otro lado, θυμός se emplea habitualmente, además, como designación de la parte intermedia del alma, que constituye la esfera de los afectos y emociones en general, es decir, como designación de la sede de todos los πάθη.

24. Esto se deriva del argumento de Ar. en VII 7, 1149a25-b1, aunque Ar. formula el punto de otra manera. Ar. compara el θυμός con un servidor celoso que, en su prisa, oye mal las ordenes de su amo y las ejecuta entonces de modo defectuoso. La metáfora del 'oír' u 'obedecer' alude a la caracterización de la parte intermedia del alma como aquella que puede 'oír', 'obedecr' o 'seguir' a la razón (cf. *EN* I 13, 1102a26 ss.)

placer corpóreo, propios de la ἐπιθυμία, no la siguen (cf. 1149b1 s.). La consecuencia es que la incontinencia respecto de la ira no es tan mala, desde el punto de vista de la evaluación moral, como la incontinencia en sentido propio, ya que el incontinente respecto de la ira permanece, de algún modo, situado todavía en el ámbito de la acción motivada racionalmente (τοῦ λόγου πως ἡττᾶται), mientras que el incontinente respecto del placer corpóreo habitualmente ha abandonado por completo dicho ámbito (cf. 1149b2 s.)[25]. Lo mismo vale para las demás formas derivativas de la incontinencia: moralmente no son tan perversas como la incontinencia en sentido estricto. La razón es, como se vio, que tales formas derivativas de la incontinencia están referidas a cosas o bienes que son en sí mismos deseables, es decir, racionalmente elegibles, aun cuando no pueda excluirse, por principio, la posibilidad de exceso en su búsqueda. Se trata aquí de bienes o fines a los cuales el agente aspira o debe aspirar justificadamente por sí mismos, ya que están, en principio, en correspondencia con deseos conformes a la razón[26].

25. Ar. agrega aquí todavía otros tres argumentos, a saber: 1) reacciones de ira frente a injurias parecen ser comunes a todos los hombres y, con ello, más naturales que deseos innecesarios y desmedidos de placer corpóreo (cf. 1149b4-13); 2) el θυμός no es tan insidioso (ἐπίβουλος) como la ἐπιθυμία (cf. 1149b13-18); 3) en los actos de ira no hay intención de agravio, y en el estado de ira no se actúa con gusto, sino a disgusto (cf. 1149b20-23).

26. Para Ar., desde luego, el placer corpóreo también forma parte de una vida racionalmente configurada, pero no a la manera de un genuino fin, buscado por sí mismo. El punto se conecta con la clasificación de los bienes o fines ofrecida en *EN* I 5, 1097a25-34, según la cual hay tres tipos diferentes: 1) fines de tipo instrumental; 2) fines buscados por sí mismos, pero, a la vez, también en función de otra cosa; y, por último, 3) fines buscados siempre tan sólo por sí mismos. A juicio de Ar., el placer corpóreo pertenece, a lo sumo, a un nivel bajo dentro de la jerarquía de fines del tipo 2), pues si bien puede ser elegido por sí mismo, debe estar, al mismo tiempo, puesto siempre al servicio de una vida buena para el hombre, que no consiste, desde luego, en la vida del mero placer corpóreo. No sólo las formas de placer sensible vinculadas con la satisfacción inmediata de necesidades vitales corpóreas se eligen también como medios para la vida buena, sino también aquellas otras que se buscan a los fines de la diversión o el esparcimiento: éstas sirven como medios para la distensión y la recuperación de las fuerzas necesarias para las actividades verdaderamente serias (cf. *EN* X 6, 1176b16-1177a11). Para la función del placer en el modelo ético de Ar., véase Kraut (1989), p. 236 s.

5. INCONTINENCIA, RAZÓN PRÁCTICA Y TIEMPO. LA INCONTINENCIA COMO CAÍDA EN EL PRESENTE

La posición de Ar. respecto de la incontinencia en sentido estricto, así como respecto de sus formas derivativas, puede comprenderse de un modo más apropiado, si se la considera desde el punto de vista de sus implicaciones temporales. Esto permite, a su vez, conectar la consideración aristotélica de la incontinencia con el modo general en que Ar. concibe la racionalidad práctica y su peculiar apertura a la dimensión del tiempo.

Un aspecto fundamental del modo en que Ar. concibe la racionalidad constitutiva del agente de praxis reside, justamente, en el énfasis puesto en la peculiar apertura al temporalidad que caracteriza a los agentes racionales de praxis, precisamente en cuanto racionales[27]. En particular, es la apertura al horizonte temporal del futuro la que juega aquí un papel especialmente relevante. Los agentes racionales están caracterizados como tales por el hecho de estar siempre ya referidos, más allá de la situación inmediatamente presente, también al propio horizonte futuro de posibilidades. Tal apertura al tiempo constituye, a la vez, una peculiar pre-comprensión de la propia temporalidad, que está en estrecha conexión con los fenómenos y estructuras vinculados a lo que modernamente se denomina la 'auto-referencialidad práctica'[28].

En esta apertura al propio horizonte futuro de posibilidades juegan un papel fundamental los deseos y expertativas racionales. Por medio de ellos, el agente racional de praxis está siempre ya en posesión de una cierta representación global de sí mismo y de su propia vida, como totalidades temporalmente extendidas. Tal representación global, que no necesita ser temática ni especialmente articulada, está de alguna manera presupuesta en cada situación de acción, y cometermina el modo en que el sujeto se comporta respecto de ella. El agente racional ilumina el presente inmediato de

27. Para un desarrollo extenso de estas conexiones, y de su papel en la concepción aristotélica de la racionalidad práctica, véase Vigo (1996), p. 249 ss.

28. Para este aspecto, en general, véase Sturma (1992), quien toma en cuenta, sobre todo, desarrollos recientes en la filosofía analítica de la persona. La importancia de esta peculiar apertura a la temporalidad, como una característica constitutiva de los agentes racionales de praxis, ha comenzado a ser tenida en cuenta también en la investigación aristotélica. Véase Irwin (1988), p. 338 s., 344 ss.; Sherman (1989), p. 75 ss.; Reeve (1992), p. 91 ss. Para la estructura de la apertura temporal propia del 'sujeto' de praxis y, en particular, para el papel de la referencia anticipativa al futuro, como estructura fundamental de la comprensión práctica, véase los desarrollos de Heidegger (1927), p. 142-152, 336-339.

su praxis, a partir de un cierto proyecto total de sí mismo y de su propia vida.

En el breve, pero muy importante pasaje de *DA* III 10, 433b5-10 Ar. muestra una especial sensibilidad con relación al alcance sistemático de estas conexiones. El pasaje, inserto en una discusión acerca de la participación de las diferentes partes del alma en la producción del movimiento animal y la acción humana, está, además, en conexión directa con aspectos centrales en la discusión del fenómeno de la incontinencia. Ar. enfatiza allí el hecho de que, a diferencia de los animales, los agentes racionales de praxis están en condiciones de distanciarse de los deseos inmediatos de placer corpóreo, y ello a través de la mediación racional que toma en consideración también la perspectiva de futuro de mediano y largo plazo. En el caso de los agentes racionales, explica Ar., puede ocurrir que surjan deseos opuestos entre sí, a saber: allí donde el principio racional (ὁ λόγος) y los deseos irracionales (αἱ ἐπιθυμίαι) se oponen (cf. 433b5 s.)[29]. Ar. remite de este modo a la posibilidad de conflicto entre dos formas diferentes de deseo, la correspondiente a la ἐπιθυμία, como forma no racional de la ὄρεξις, por un lado, y la correspondiente a la βούλησις, como forma racional de la ὄρεξις, por el otro[30]. Importante es aquí el hecho de que Ar. pone en conexión la posibilidad de tal conflicto de deseos con la peculiar apertura a la temporalidad propia de los agentes racionales, pues afirma expresamente que el conflicto de deseos sólo puede darse en seres que poseen una capacidad especial de captación o percepción del tiempo (χρόνου αἴσθησιν) (cf. 433b6 s.)[31]. Ar. apunta aquí, ante todo, a la capacidad de

29. Esta posibilidad de conflicto entre el principio racional (λόγος, νοῦς) y la ἐπιθυμία no se da en sujetos que no son capaces de προαίρεσις como los niños, por ejemplo. Véase *EE* VII 6, 1240b33 s.

30. El término ὄρεξις designa el deseo, en su sentido más general, es decir, el género dentro del cual se distinguen tres especies, a saber: βούλησις, θυμός y ἐπιθυμία (cf. *EE* II 7, 1223a26 s.; véase también *DA* II 3, 414b2; *EN* III 4, 1111b10 ss.). Cada una de esas especies de deseo están en correlación con una de las partes del alma: la βούλησις con la parte racional, la ἐπιθυμία con la parte irracional, y el θυμός con la parte que no es racional, pero puede obedecer a la razón (cf. *DA* III 9, 432b5-7; para las tres partes del alma, véase *EN* I 13, 1102a26 s.). Aunque este esquema tripartito es el más preciso, Ar. opera a menudo con la mera oposición entre el deseo racional propio de la βούλησις, por un lado, y el deseo irracional propio de la ἐπιθυμία, por el otro (cf. *DA* I 5, 411a28; *Ret.* I 10, 1369a1-4).

31. Se trata aquí de la consciencia del tiempo específicamente característica del hombre, aunque, lamentablemente, Ar. no elabora de modo suficientemente explícito sus rasgos diferenciales. En *Mem.* 1, 450a15-22 se atribuye cierto sentido o cierta percepción del tiempo no sólo al hombre, sino también los animales que poseen memoria. Pero en *Fís.* IV 14, 222b25-29 se sugiere que el acto de la posición del ‘ahora’, que es constitutivo de la actividad de medición del tiempo, es producto de la intervención del νοῦς. Más allá de la cuestión de cómo haya que representarse la per-

los agentes racionales de referirse de un modo peculiar a su propio horizonte de futuro. El conflicto de deseos tiene lugar allí donde, por un lado, el intelecto (νοῦς) ordena renunciar a un placer inmediato, bajo consideración de las consecuencias *futuras* (διὰ τὸ μέλλον), mientras que, por el otro, el deseo irracional, que permanece como tal fijado exclusivamente *al presente inmediato* (διὰ τὸ ἤδη), exige la acción contraria (cf. 433b7 s.). En tal sentido, el conflicto de deseos expresa, de peculiar manera, la nueva apertura al horizonte del futuro posibilitada por las capacidades intelectuales del agente racional de praxis, en la medida en que dichas capacidades intelectuales pueden orientar intencionalmente las correspondientes formas del deseo. Sobre la base de tal mediación racional, el agente racional de praxis está en condiciones de proyectarse más allá de la situación de acción inmediatamente presente en cada caso, de distanciarse así de lo inmediatamente dado, y de considerarlo desde la perspectiva abierta por una cierta representación de la propia vida como un todo. Sobre la base del intelecto práctico y de los deseos racionales, se le abre al agente racional la posibilidad de acceder a un horizonte de fines o bienes que no quedan referidos meramente a la situación presente del caso, sino también a la propia vida en su conjunto, considerada como una cierta totalidad de sentido. En cambio, si el agente fuera capaz tan sólo de deseos irracionales y apetitos inmediatos propios de la ἐπιθυμία, entonces le quedaría, por principio, vedado el acceso a tales fines o bienes, ya que, bajo exclusión de la perspectiva de futuro abierta por el intelecto y los deseos racionales, todo lo que se le mostrara como placentero o bueno en el presente inmediato, debería también aparecérsele como irrestricta o absolutamente (ἁπλῶς) bueno (cf. 433b8-10). La capacidad, en principio negativa, de renunciar al placer inmediato es, pues, al mismo tiempo, expresión positiva del estar referido al propio horizonte de futuro, que caracteriza esencialmente al agente racional de praxis, en la medida en que éste pone, de alguna manera, en juego en cada contexto particular de acción también su propio ser total.

Las conexiones puestas de relieve en este importante pasaje de *DA* III 10 permiten iluminar aspectos importantes de la concepción aristotélica de

cepción del tiempo propia de los animales dotados de memoria, lo decisivo es que ellos no son capaces del mismo tipo de retención del pasado y, más importante aún, tampoco del mismo tipo de anticipación del futuro que el hombre. La existencia de una diferencia cualitativa entre ambos tipos de anticipación de futuro está presupuesta como parte esencial del argumento de Ar. justamente en el pasaje de *DA* III 10 que alude al conflicto de deseos, y lo presenta como característico exclusivamente del hombre.

la racionalidad práctica, y también del fenómeno de la incontinencia, en cuanto éste representa una peculiar forma deficiente de realización de la racionalidad constitutiva de los agentes de praxis. Y, de hecho, algunas escuetas, pero importantes observaciones de Ar. con referencia a la peculiar estructura temporal del fenómeno de la incontinencia en *EN* VII están en relación directa con los aspectos puestos de relieve en el pasaje citado de *DA* III 10. En tal sentido, Ar. llama la atención sobre el hecho de que la incontinencia en sentido propio, es decir, la incontinencia respecto del placer corpóreo, tiene, desde el punto de vista de su peculiar estructura temporal, el carácter de lo que podría denominarse una 'caída en el presente'. Los agentes racionales se caracterizan, en cuanto racionales, precisamente por su peculiar apertura a la temporalidad y, en particular, al horizonte del futuro. Esto les facilita la posibilidad de integrar la perspectiva de mediano y largo plazo en la toma de decisiones, y de configurar su praxis de acuerdo con un cierto proyecto total de la propia vida. En el caso del incontinente respecto del placer corpóreo, sin embargo, tiene lugar una peculiar concentración sobre el presente inmediato, que, en la situación concreta de acción, produce una cierta oclusión de la perspectiva de mediano o largo plazo. Esto, a su vez, dificulta o incluso impide la efectiva realización en concreto de aquellos deseos y espectativas en los cuales se expresa el ideal de vida racionalmente deseable que el agente asume como propio. Bien entendido, no se trata de que el incontinente no esté en condiciones de proponerse fines conformes a la razón. Por el contrario, el incontinente está en posesión de un ideal de vida en principio 'correcto', desde el punto de vista de la conformidad con la exigencias de la racionalidad. A diferencia del intemperante, el incontinente no está convencido de que el placer corpóreo inmediato sea lo mejor de todo o lo bueno en sentido absoluto, sino que busca habitualmente el placer corpóreo inmediato, pero sin estar convencido de estar obrando bien al actuar de ese modo (cf. *EN* VII 4, 1146b22-24). Cuando no se encuentra bajo la influencia de las pasiones, el incontinente sabe que no debería hacer lo que hace (cf. VII 3, 1145b30 s.). En el caso del incontinente, el problema reside, más bien, en el hecho de que, frente a los estímulos sensibles presentes de modo inmediato en la situación concreta de acción, sus convicciones de largo plazo se tornan difusas, y pierden su fuerza motivadora. Respecto de la cualidad moral de sus convicciones básicas, en cambio, el incontinente no se diferencia esencialmente del continente y del temperante. La diferencia respecto de éstos reside, más bien, en la capacidad de realización en concreto de tales convicciones morales básicas: a la hora de decidir y ac-

tuar, el incontinente se muestra incapaz de mantenerse en sus propias convicciones racionales (cf. VII 2, 1145b10-12). En virtud de tal incapacidad de realización, el incontinente deja de lado, en la situación concreta de acción, la perspectiva de futuro abierta por los deseos racionales, en favor de la satisfacción del deseo inmediato de placer corpóreo. Tiene, pues, expectativas y fines racionales, pero no puede actuar en conformidad con ellos, ya que los deseos irracionales de placer corpóreo tienen en él una fuerza motivadora tal, que lo hacen incapaz de configurar exitosamente su actuación, en conformidad con su propio ideal de vida. El incontinente permanece habitualmente concentrado en la búsqueda de placer corpóreo, y disperso en la multiplicidad de los estímulos sensibles presentes en cada caso, sin poder trascenderlos en dirección de su propio horizonte futuro de posibilidades. En tal sentido, puede decirse que el incontinente 'cae' desde sí mismo hacia las cosas exteriores que se le presentan en cada caso, como objetos de posible gozo sensible[32].

6. INCONTINENCIA, IDEAL DE VIDA Y CARÁCTER

En la medida en que el incontinente resulta incapaz de realizar en concreto su propio ideal de vida, queda en la misma medida también 'en deuda' ante sí mismo. Vale decir: el incontinente fracasa en la realización de sus propias posibilidades esenciales. Independientemente de las eventuales diferencias de grado, este 'quedar en deuda ante sí mismo' constituye un rasgo estructural del fenómeno de la incontinencia, que se expresa,

32. En otro contexto, Ar. llama la atención sobre el hecho de que el placer produce una suerte de concentración en la actividad que lo produce, e impide así la realización simultánea de otras actividades. Así, por ejemplo, aquel que experimenta un especial gozo al oír música de flauta no puede seguir adecuadamente una discusión filosófica, si en ese momento oye sonar una melodía de flauta (cf. *EN* X 5, 1175b2-14). En la medida en que el placer hace más vívida, más duradera y más perfecta la actividad que acompaña, en esa misma medida impide también aquellas otras actividades que no está conectadas con él. En tal sentido, el placer de una actividad opera un impedimento respecto de las demás actividades, comparable al producido por el dolor: es tan difícil concentrarse en pensar o escribir bajo la influencia de un placer intenso, ajeno a tales actividades, como bajo la influencia de un dolor (cf. 1175b14-20; 20-35). Esto vale, en principio, para toda forma de placer. Pero el punto es especialmente relevante en el caso del placer corpóreo, pues éste distrae precisamente de aquellas actividades que, como el pensamiento, constituyen la más propia realización efectiva de la naturaleza racional del agente de praxis.

ante todo en el hecho de que el incontinente, a diferencia del intemperante, tiende siempre a sentir y mostrar arrepentimiento. Aunque ambos actúan de modo inmoderado respecto del placer corpóreo, el incontinente se diferencia esencialmente del intemperante, por el hecho de que el incontinente no actúa de ese modo en razón de su decisión deliberada respecto de lo que es mejor para él mismo. El intemperante, en cambio, considera al placer corpóreo no sólo como algo deseable, sino también como el fin último de su praxis, y lo persigue entonces por propia convicción acerca de lo que es mejor para él mismo. Por ello, tampoco experimenta arrepentimiento al obrar de ese modo. Esto, como explica Ar., lo hace, por así decir, incurable, pues sólo puede modificar su conducta habitual aquel es capaz de distanciarse de ella a través del arrepentimiento (cf. VII 8, 1150a19-22). En tal sentido, Ar. afirma que el intemperante es 'peor' (χείρων) que el incontinente (cf. 1150a30 s.)[33]. El intemperante es incapaz de arrepentimiento, pues en el obrar no se aparta de sus propias convicciones, sino que permanece en ellas (cf. VII 9, 1150b29 s.). Lo característico del incontinente es, en cambio, el hecho de que se aparta de su propia resolución racional y obra en contra de ella. Tiende al arrepentimiento, porque queda siempre 'deudor' ante sí mismo (cf. 1150b30 s.). En la incapacidad de realización del propio ideal de vida característica del incontinente se funda, pues, un peculiar modo del 'quedar deudor ante sí mismo'[34]. En este 'quedar deudor ante sí mismo' se expresa la disociación interior entre la parte emocional-afectiva y la parte racional del alma, que subyace, como

33. En apoyo de esta afirmación Ar. plantea aquí una pregunta retórica: si el intemperante actúa como actúa sin hallarse bajo la influencia de pasiones descontroladas, ¿qué no haría entonces en caso de estar entregado a tales pasiones? (cf. 1150a27-30). De este modo Ar. rechaza la opinión según la cual el incontinente es peor que el intemperante, pues éste, al menos, actúa por convicción, de modo que bastaría con hacerlo cambiar de convicciones para que estuviera en condiciones de actuar, sin más, de otra manera. Esta opinión expresa una posición intelectualista que no considera el hecho de que las ἕξεις ya consolidadas no pueden removerse a través de mera argumentación, sino sólo por medio de la formación y consolidación de otras ἕξεις diferentes. De hecho, se puede suponer, al menos de modo teórico, que el camino que lleva de la intemperancia a la continencia o bien a la templanza es, normalmente, más largo y penoso que el que lleva de la incontinencia hasta esas mismas virtudes. Para esto véase abajo Apéndice II, p. 360 ss.

34. De este aspecto da cuenta también el curioso argumento sofístico referido por Ar. en VII 3, 1146a21-31. El argumento puede resumirse en la fórmula ἀφροσύνη + ἀκρασία = ἀρετή. Esto es: alguien que 1) quisiera voluntariamente obrar mal, pero al mismo tiempo 2) fuera incontinente produciría finalmente acciones conformes a la virtud. Naturalmente, Ar. no puede aceptar un argumento semejante, puesto que presenta la virtud ética como un resultado accidental de la concurrencia de dos disposiciones viciosas. Pero el argumento resulta, de todos modos, instructivo, en la medida en que llama la atención sobre la peculiar incapacidad de realización que trae consigo la incontinencia.

se vio, al fenómeno de la incontinencia. El incontinente produce habitualmente acciones no conformes con su propio ideal de vida, porque no ha logrado transformar dicho ideal en un ἦθος. Ἦθος e ideal de vida permanecen en él ampliamente disociados.

Las características relevadas en el análisis anterior –tales como concentración sobre el presente inmediato, oclusión de la perspectiva de futuro, incapacidad de realización del propio ideal de vida y quedar en deuda ante sí mismo– permiten hacer más nítida la diferencia estructural entre la forma fundamental y las formas derivativas de la incontinencia. En efecto, dichas características, constitutivas de la incontinencia en sentido propio, no se dan del mismo modo en formas derivativas como la incontinencia respecto del dinero, la victoria, el honor o la ira. Como Ar. explica, se trata en estos casos de bienes que, desde el punto de vista de un proyecto racional de vida, resultan deseables por sí mismos. Quien se comporta de modo excesivo respecto de ellos no ha abandonado completamente todavía el ámbito de la acción racionalmente motivada. La persecución de bienes como el dinero, la victoria o el honor, incluso allí donde resulte excesiva y unilateral, no provoca una concentración sobre el presente inmediato comparable a la que trae consigo la búsqueda incontrolada de placer sensible. Por el contrario, el éxito en la persecución de cosas como el dinero, la victoria o el honor presupone, muy a menudo, un alto grado de planificación racional estratégica, y, con ello, también la correspondiente capacidad de renunciar a la satisfacción inmediata de aquellos deseos que no queden referidos de modo directo al fin buscado. La capacidad de control voluntario sobre el obrar y de configuración de la vida, con arreglo a objetivos de largo plazo, queda, muy a menudo intacta, en estas formas derivativas de incontinencia. Por lo mismo, no tiene lugar en ellas tampoco una incapacidad de realización comparable, ni un comparable quedar en deuda ante sí mismo. El exceso en la persecución de bienes como el dinero, la victoria o el honor puede tener, en ocasiones, consecuencias fácticas tan o más graves que las de la incontinencia respecto del placer corpóreo. Hay importantes ejemplos de esto en Homero y la tragedia, y Ar. no los pierde nunca de vista en su reflexión ética[35]. Pero, a juicio de Ar., se trata aquí de errores que resultan comprensibles desde el punto de vista humano, y que no implican una deshonra tan grande como la que trae

35. En VII 6, 1148a33 s. Ar. menciona como ejemplo el caso de Níobe, quien estaba tan orgullosa de sus seis hijas y sus seis hijos que creyó ser más feliz que Leto. Apolo y Artemisa, los hijos de Leto, montaron en cólera por ello y asesinaron a los hijos de Níobe (cf. *Ilíada* XXIV 602-617).

consigo la completa sujeción a los deseos irracionales. Como se vio, Ar. señala expresamente que las formas derivativas de incontinencia constituyen errores, más bien que vicios. El error reside aquí en el hecho de que tales formas de incontinencia alteran la jerarquía óptima de los fines de la acción, pues llevan a subordinar todo lo demás a cosas que, como el dinero, el honor o la victoria, no pueden desempeñar realmente la función de fines últimos, en un proyecto de vida que guarde genuina conformidad con la posibilidades esenciales del agente racional del praxis. Con todo, quien se orienta en su actuación a partir de tales representaciones inadecuadas del fin último de la praxis no ha abandonado el ámbito de la acción racionalmente motivada de un modo tan decidido como aquel que sacrifica todos los objetivos de largo plazo, en favor de la satisfacción inmediata de sus deseos de placer corpóreo. Aquí reside, sin duda, un aspecto fundamental para comprender la posición de Ar. respecto de la diferencia entre la forma fundamental y las formas derivativas de incontinencia. Y, como se ve, el punto está directamente conectado con la peculiar estructura temporal de la incontinencia, en el sentido primario del término.

La disociación interior de ἦθος e ideal de vida característica del incontinente procede, en el fondo, de que el incontinente no ha logrado transformar su ideal de vida en un ἦθος, a través del correspondiente proceso de habituación. En la medida en que el ἦθος constituye la realidad de un determinado proyecto de vida, puede decirse que el incontinente provee un ejemplo especialmente nítido de un proyecto de vida deficientemente realizado. El incontinente posee un ideal de vida conforme a razón, pero sólo al modo de un anhelo carente de inserción en su realidad personal, ya que dicho ideal no se apoya en un conjunto consolidado de disposiciones habituales del carácter. Librada a sí misma, una representación ideal de este tipo no puede, a juicio de Ar., tener la suficiente fuerza motivadora para regular efectivamente el obrar concreto. En atención a esta peculiar disociación interior, puede decirse que el incontinente ocupa, desde el punto de vista sistemático, una suerte de posición intermedia entre el temperante y el intemperante. Tanto el temperante como, paradójicamente, también el intemperante revelan, cada uno a su manera, una integración unitaria de ἦθος e ideal de vida, que en el caso del incontinente y, en cierta medida, también del continente todavía no ha sido lograda. Tanto el temperante como el intemperante obran según προαίρεσις, aun cuando ésta es conforme a la virtud en el caso del primero, y conforme al vicio en el caso del segundo. El intemperante no obra sin intervención de προαίρεσις o en contra de ella, sino que persigue determinados fines de un

modo deliberado, pero no justificable desde el punto de vista de un proyecto de vida conforme a las exigencias de la razón[36]. Tanto el incontinente como, de un modo no tan extremo, el continente carecen de una tal integración de ἦθος e ideal de vida: el incontinente produce, de hecho, el mismo tipo de acciones que el intemperante, es decir, persigue desmesuradamente el placer corpóreo, pero lo hace en contra de su propia προαίρεσις; el continente, por su parte, actúa del mismo modo que el temperante, es decir, evita el exceso en el trato con el placer corpóreo, pero para ello debe vencer, una y otra vez, sus tendencias irracionales a buscar excesivamente el placer.

La diferencia entre el continente y el incontinente concierne al grado en que uno y otro han logrado producir una integración armónica de λόγος y ἦθος, es decir, de racionalidad y carácter. En el caso del continente la determinación racional es lo suficientemente fuerte como para determinar efectivamente el comportamiento concreto, aun cuando le sea necesario todavía esforzarse en someter las pasiones, por no haber logrado aún una completa integración de λόγος y ἦθος[37]. En tal sentido, el continente tiene más éxito en la realización de su propio ideal de vida, pues ha logrado transformarlo en una medida mayor en un cierto ἦθος, y puede, por tanto, realizarlo en concreto a través de su obrar[38]. En lo que concierne a las acciones efectivamente producidas por uno y otro, no hay, de hecho, diferencia esencial entre el incontinente y el intemperante, por un lado, y el continente y el temperante o moderado, por el otro. En cambio, hay sí una diferencia esencial respecto de la disposición interior del agente en cada

36. No sólo el σώφρων, sino también el ἀκόλαστος obra κατὰ τὴν προαίρεσιν, aunque sólo el primero lo hace de acuerdo con los patrones de racionalidad propios de la virtud. Independientemente de ello, el ἀκόλαστος obra como lo hace, sin estar sujeto a la influencia del πάθος, sino, por así decir, 'a sangre fría' (vgl. VII 6, 1148a17-22). Precisamente por ello, es moralmente peor que el incontinente.

37. El continente actúa de modo correcto, pero para ello debe imponerse a sus pasiones. En tal sentido, no ha logrado aún una completa unidad de λόγος y ἦθος. Ar. señala las diferencias entre el continente y el incontinente: 1) el incontinente no se mantiene en su resolución racional, el continente sí (cf. VII 2, 1145b10-12); el incontinente actúa mal al ser dominado por la pasión, el continente sabe que el deseo irracional conduce a acciones incorrectas y obedece al λόγος (cf. 1145b12-14). En el caso del continente la unidad armónica de λόγος y ἦθος es, pues, mayor que en el caso del incontinente, pero no tan completa como en el caso del temperante o moderado. En éste la unidad de λόγος y ἦθος es completa, en la medida en que no experimenta ya lucha interior. En tal sentido, Ar. rechaza como inapropiada la expresión ἐγκράτεια τοῦ σώφρονος, pues el σώφρων ya no necesita, en rigor, de ningún tipo de continencia (cf. VII 11, 1151b32-1152a6).

38. Para mayores precisiones acerca de la posición sistemática del incontinente, véase abajo Apéndice II, p. 360 ss.

caso. Esta diferencia resulta decisiva para una ética de las ἕξεις como la de Ar.

Desde el punto de vista de su disposición interior, el incontinente es moralmente mejor que el intemperante, aun cuando ambos produzcan habitualmente el mismo tipo de acciones, ya que, en el caso del incontinente, tales acciones no reflejan su decisión deliberada respecto de lo que es mejor para él mismo[39]. Por ello, Ar. insiste en que la incontinencia no representa, en sentido estricto, un caso de maldad moral, pues el vicio o la perversidad moral presuponen conformidad con la προαίρεσις (cf. VII 9, 1151a5-7)[40]. La perversidad moral en relación con el placer corpóreo no es la incontinencia, sino la intemperancia. La oposición entre la intemperancia y la templanza o moderación concierne, a su vez, a la cualidad moral de la προαίρεσις: en el caso del temperante o moderado, los fines de su acción están en conformidad con la virtud; en el caso de intemperante, en cambio, el principio del obrar moralmente correcto ha sido ya corrompido por el vicio (cf. VII 9, 1151a15-20).

El hecho de que el incontinente no obre como lo hace a partir de una convicción correspondiente, sino, más bien, sin estar convencido de la corrección de sus actos hace que sea más fácil llevarlo a actuar correctamente (cf. VII 9, 1151a11-14). El incontinente es dominado por sus pasiones, al punto de obrar en contra de sus propias convicciones racionales, pero no por ello deja de reconocer la corrección de tales convicciones (cf. 1151a20-24). En tal sentido, es moralmente mejor que el intemperante, y no puede ser considerado como moralmente 'malo' o perverso, en el sentido estricto del término (cf. 1151a24 s.). Es a lo sumo, explica Ar., 'malo a medias' (ἡμιπόνηρος), por cuanto su προαίρεσις es buena (cf. VII 11,

39. En VII 6, 1148a13-17 Ar. llama la atención sobre el hecho de que existen diferencias moralmente relevantes entre el intemperante y el incontinente, así como entre el temperante o moderado y el continente. El comportamiento exterior resulta idéntico tanto entre los dos primeros como entre los dos últimos. Pero la diferencia relativa a la disposición interior del agente sigue siendo decisiva para Ar. Así, mientras el intemperante obra κατὰ τὴν προαίρεσιν, el incontinente lo hace παρὰ τὴν προαίρεσιν, lo cual habla en este caso en favor del segundo, pues se trata aquí de acciones moralmente incorrectas. Ar. parte, en general, del principio de que una acción moralmente mala resultante de προαίρεσις es peor que una acción exteriormente idéntica producida por influencia del πάθος. En tal sentido, el intemperante es moralmente peor que el incontinente, aun cuando sus acciones son exteriormente idénticas, ya que obra 'a sangre fría' y según προαίρεσις. Véase VII 8, 1150a27-31.

40. Explica Ar. que el incontinente no es moralmente 'malo', aunque actúa como si lo fuera (cf. 1151a7-10). La incontinencia en sentido estricto (ἁπλῶς) es maldad moral sólo en cierto modo (πως) (cf. VII 7, 1149b18-20).

1152a15-18)[41]. En el caso del incontinente lo mejor, es decir, el principio racional queda todavía preservado (cf. VII 9, 1151a25 s.), aun cuando no tenga el papel dominante en la motivación de la conducta, por no estar convenientemente respaldado por un conjunto consolidado de hábitos virtuosos del carácter.

A diferencia del hombre virtuoso, el incontinente no logra configurar su obrar concreto en conformidad con su propia representación ideal de la vida buena. La razón fundamental de ello reside en que no ha desarrollado y consolidado suficientemente, a través del requerido proceso de habituación, las correspondientes disposiciones habituales del carácter. En la medida en que no ha realizado la unidad de λόγος y ἦθος característica de la virtud, el incontinente no puede alcanzar plenamente el ámbito de la φρόνησις. La unidad funcional de intelecto práctico y ἦθος caracteriza justamente al hombre que ha alcanzado la prudencia o sabiduría práctica (φρόνιμος). Para Ar. no hay ni φρόνησις sin virtud ética ni virtud ética sin φρόνησις (cf. VI 13, 1144a24-b32). Ésta es la razón por la cual Ar. afirma expresamente que el incontinente no puede ser 'prudente', sino, a lo sumo, 'astuto' (cf. VII 11, 1152a6-14)[42]. En tal sentido, el incontinente ejemplifica un proyecto de vida deficientemente realizado, por cuanto su ideal de vida no está adecuadamente enraizado en su ἦθος y permanece así incapaz de regular efectivamente su actuación en concreto.

41. Ar. aclara aquí dos puntos importantes: 1) el incontinente actúa voluntariamente (ἑκών), pues sabe qué hace y para qué lo hace, pero no es moralmente malo, porque su προαίρεσις es buena: a lo sumo, es 'malo a medias' (ἡμιπόνηρος) (1152a15-17); 2) el incontinente no es tampoco injusto (ἄδικος), pues no actúa de modo insidioso (ἐπίβουλος) (1152a17 s.).

42. Ar. menciona dos razones por las cuales el incontinente no puede ser φρόνιμος, a saber: 1) el φρόνιμος tiene siempre un carácter virtuoso (σπουδαῖος τὸ ἦθος) (1152a7 s.); por lo mismo, 2) el φρόνιμος no sólo posee conocimiento de los principios normativos del obrar correcto, sino que está, además, en condiciones de realizarlos a través de su praxis (πρακτικός), mientras que el incontinente no logra actualizar convenientemente su conocimiento moral potencial, en la situación concreta de acción (1152a8 s., 14 s.). Con esto Ar. responde a la pregunta acerca de la relación entre incontinencia y φρόνησις, planteada en VII 2, 1145b17-19.

7. Apéndice I: La no-actualización de la premisa menor según 1147a2 s.

La explicación de la producción del acto incontinente basada en la referencia a la no actualización de la premisa menor del silogismo práctico plantea importantes dificultades de interpretación, tanto desde el punto de vista textual, como desde el punto de vista sistemático.

Como advierte Joachim[43], el caso del incontinente consiste en que éste, a pesar de conocer y poseer tanto la premisa mayor (p. ej. 'lo dulce es dañino para la salud y deber ser evitado') como la premisa menor (p. ej. 'esto es dulce') del silogismo práctico correcto, no deriva, sin embargo, la conclusión (acción) contenida implícitamente en ellas (*i. e.* come el dulce, en vez de abstenerse de hacerlo)[44]. Lo que el incontinente no hace es, como explica Joachim, poner ambas premisas en conexión del modo requerido para producir la acción correcta. Dicho de otro modo: no emplea la premisa menor para el razonamiento práctico correcto. Por tanto, no considera la situación concreta de acción como un caso que debe ser subsumido bajo la regla general correspondiente.

Si esto es así, una correcta interpretación de la fórmula χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου ἀλλ' μὴ τῇ κατὰ μέρος en 1147a2 s. implica la siguiente reconstrucción:

1) el incontinente conoce la menor, pero no la emplea como premisa y, en tal sentido, 'no se vale de ella', según lo formula Ar.;

2) el incontinente conoce también la mayor e, incluso, puede tomarla en consideración actualmente de un modo puramente teórico, razón por la cual Ar. concede que, en este sentido débil, emplea dicha premisa –es decir, la tiene presente como objeto de mera consideración intelectual–, pero, en el sentido fuerte aquí relevante, no se vale de ella, pues no la emplea como premisa mayor del silogismo práctico que conduciría a la acción correcta;

3) lo indicado en 2) ocurre, presumiblemente, por el hecho de que la actualización en sentido fuerte de la premisa mayor del silogismo sólo puede tener lugar por medio de su conexión efectiva con la premisa menor en un silogismo práctico: las prescripciones generales sólo pueden ser rea-

43. Cf. Joachim (1951), p. 224 *ad* 1147a1-2

44. Para una reconstrucción parcialmente distinta del ejemplo presupuesto en 1147a1-3, véase Spitzley (1992), p. 83 ss.

lizadas de modo práctico, a través de su aplicación en la situación concreta de acción, ya que, como Ar. enfatiza en 1147a2 s., el obrar está esencialmente referido a lo particular.

A. Mele ha mostrado convincentemente que, al apelar a nociones como 'actualizar' (ἐνεργεῖν), 'valerse de' (χρῆσθαι) o 'considerar' (θεωρεῖν) un cierto contenido cognitivo, Ar. tiene en vista, en ocasiones, un tipo de empleo de dichos contenidos que va más allá del mero 'tener conciencia de que *p*'. En determinados contextos, relevantes para el tratamiento aristotélico de la incontinencia, la noción de conocimiento actual o, mejor dicho, de actualización del conocimiento, refiere, más bien, al hecho de hacer efectivamente algo con y a partir de dichos contenidos cognitivos, como, por ejemplo, derivar consecuencias explícitas de ellos[45]. Mele apoya su argumento fundamentalmente en la referencia a *Mem.* 1, 449b15-23, y también en una interpretación de *EN* VII 11, 1152a18 s., 28 s., donde Ar. compara el caso del incontinente con el de quien, como el dormido o el ebrio, de algún modo contempla una cierta verdad, pero no comprende lo que está contemplando[46].

Ahora bien, concedido esto, hay que admitir entonces que en la sentencia de 1147a2 s.: χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος están presentes, al mismo tiempo, el sentido débil y el fuerte de actualización en un mismo desarrollo de ideas: la sentencia debe ser interpretada en el sentido de que 1) el incontinente puede actualizar *en sentido débil* la premisa mayor, pues puede contemplarla o tener conciencia de ella en un modo puramente teórico, sin aplicarla a la situación concreta de acción (*i. e.* sin actualizarla *en sentido fuerte*); y, a la vez, 2) no actualiza *en sentido fuerte* la premisa menor, pues no la emplea para producir el silogismo práctico correcto, aunque necesariamente la actualiza *en sentido débil*, ya que toma nota de los correspondientes contenidos perceptivos. Este último aspecto dentro de 2), en rigor, sólo es válido dentro del marco de la explicación negativa de la acción incontinente, es decir, dentro de la explicación que no da cuenta tanto de cómo surge la acción incontinente misma, sino, más bien, de por qué no surge la correspondiente acción continente o moderada. Si se vinculara el punto con la posterior explicación positiva de la producción de la acción incontinente, entonces habría que decir, más bien, que el incontinente sí actualiza la premisa menor *en sentido fuerte*, pero que lo hace en el modo equivocado, al conectarla con la

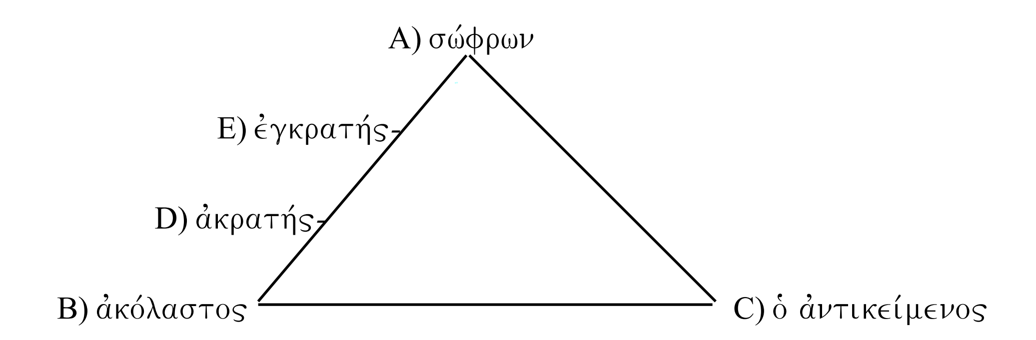
45. Cf. Mele (1981), p. 137 ss.
46. Cf. Mele (1981), p. 141.

premisa mayor incorrecta, cuyo contenido viene dado por el deseo irracional.

Esta interpretación del pasaje 1147a2 s., que implica atribuir significados distintos a χρώμενον en el primer y el segundo miembro de la sentencia, es indudablemente *lectio difficilior*. Pero ofrece, a mi juicio, la versión más consistente con el sentido general de la posición de Ar en *EN* VII 3-4.

8. Apéndice II: La posición sistemática de la incontinencia

De las indicaciones de Ar. en *EN* VII 8, 1150a16-27 pueden derivarse importantes precisiones respecto de la posición sistemática de la incontinencia respecto de la templanza o moderación y de la intemperancia. El esquema resultante puede reconstruirse como sigue:



A representa el término medio virtuoso en el trato con el placer y el dolor corpóreos, B representa el extremo vicioso por exceso, y C el extremo vicioso por defecto, para el cual no hay un nombre específico, sino que Ar. lo designa simplemente por medio de la expresión "el opuesto". A, B y C obran κατὰ τὴν προαίρεσιν, pero, de ellos, sólo A produce acciones conformes a la virtud. C es el extremo opuesto a la intemperancia –y a la incontinencia–, consistente en abstenerse excesivamente del placer corpóreo, y exponerse excesivamente al dolor corpóreo. A diferencia de A, B y C, D obra διὰ πάθος y παρὰ τὴν προαίρεσιν, mientras que E, a su

vez, lo hace κατὰ τὴν προαίρεσιν y, por así decir, παρὰ τὸ πάθος (cf. VII 6, 1148a13-17; VII 11, 1151b23-32). D, que no es otro que es el incontinente, representa un caso especial dentro del esquema, en cuanto es el único que obra en contra de su propia προαίρεσις.

El segmento DA representa el camino que debe recorrer normalmente el proceso de reeducación del incontinente. Se trata de un proceso de creciente integración armónica de λόγος y ἦθος, que, en el caso ideal, desemboca en la perfecta unidad interior propia de la virtud de la σωφροσύνη. En cambio, el segmento BD representa el paso de una unidad de λόγος y ἦθος moralmente perversa, en cuanto expresa un ideal de vida no aceptable racionalmente, a la adquisición de nuevas convicciones morales, que, sin embargo, todavía no se apoyan en las correspondientes ἕξεις del carácter. Del otro lado del esquema, correspondiente al vicio por defecto, el sistema podría completarse introduciendo formas análogas de la continencia y la incontinencia, referidas, precisamente, al vicio por defecto en relación con el placer y el dolor[47].

Este esquema representa, por supuesto, tan sólo un caso ideal, que, por lo demás, sólo parece aplicable a la situación correspondiente a la reeducación de individuos adultos. En el caso de los niños, en cambio, la formación de disposiciones del carácter acompaña o, incluso, en buena medida precede a la adquisición de las convicciones morales expresas, que guardan correspondencia con dichas disposiciones. Hecha esta salvedad, el esquema puede aplicarse, sin embargo, incluso más allá del ámbito de las disposiciones referidas al placer y dolor corpóreos, ya que podría esténderse de manera análoga a cada una de las diferentes virtudes éticas con sus ámbitos de referencia específicos.

En la medida en que cada virtud ética representa una cierta integración armónica de λόγος y ἦθος, con referencia aun determinado ámbito de la praxis y a los πάθη correspondientes, podría extenderse analógicamente la denominación de 'incontinencia' a cada una de las formas defectivas análogas de la unidad de λόγος y ἦθος, situadas entre el término medio representado por la virtud del caso y el vicio por exceso correspondiente. Y, de hecho, el propio Ar. procede de este modo, cuando considera

47. De hecho, Ar. considera en VII 11, 1151b23-32 la forma análoga de incontinencia relativa al extremo vicioso por defecto en el trato con placer y dolor. Como señala Broadie (1991), p. 268, nota 3 (p. 307), faltaría tan sólo la introducción de la correlativa forma de continencia respecto de ese mismo extremo vicioso, que Ar., sin embargo, no menciona. Con todo, no hay ninguna razón sistemática que impida restituirla.

formas derivativas de incontinencia como la incontinencia respecto del dinero, del honor y de la ira.

CAPÍTULO XII

VERDAD PRÁCTICA Y VIRTUDES INTELECTUALES

1. INTRODUCCIÓN

En un trabajo anterior he ofrecido una interpretación de la concepción aristotélica de la verdad práctica, tal como aparece expuesta en el famoso pasaje de *EN* VI 2, 1139a21-31, atendiendo especialmente a la estructura formal de este peculiar tipo de verdad y a su conexión con la estructura del así llamado silogismo práctico[1]. Me propongo ahora complementar dicha interpretación, considerando otros aspectos directamente conectados. En particular, examinaré la conexión sistemática que Ar. establece entre la verdad práctica y las virtudes intelectuales, más concretamente, la τέχνη y la φρόνησις, e indagaré, a la luz de dichas conexiones, el tratamiento aristotélico de algunas de las formas fundamentales de la falsedad y el error prácticos. Puesto que la argumentación que desarrollaré está basada de modo directo en mi interpretación de la caracterización formal de la verdad práctica, comenzaré por recapitular brevemente los resultados obtenidos en dicha interpretación.

1. Véase arriba Capítulo X.

2. LA ESTRUCTURA FORMAL DE LA VERDAD PRÁCTICA

En el pasaje de *EN* VI 2, 1139a21-31 Ar. caracteriza la verdad práctica por recurso a tres requerimientos, referidos respectivamente a la determinación racional (λόγος) y al deseo (ὄρεξις), en tanto factores que entran de modo directo en la motivación de las acciones, así como a la relación existente entre ambos. Dichos requerimientos para la ocurrencia de la verdad práctica son las siguientes: 1) el λόγος debe ser verdadero, 2) la ὄρεξις debe ser 'recta' (ὀρθή) y, por último, 3) debe haber una cierta identidad (τὰ αὐτά) entre lo que afirma el λόγος y lo que persigue la ὄρεξις (cf. 1139a23-26).

El significado preciso de estos requerimientos puede aclararse del mejor modo, en mi opinión, si se los interpreta a la luz de su relación con la estructura formal del silogismo práctico. Tal como lo presenta Ar. en los pasajes más importantes de *MA* 6-7 y *DA* III 9-13, el silogismo práctico provee un modelo formal para la explicación de la producción de, en principio, todo tipo de acción, incluso, más allá del ámbito específicamente humano de la praxis en sentido propio, también de aquellas 'acciones' o, de modo más preciso, 'movimientos', que corresponden a los diferentes modos del comportamiento animal, encaminado a la satisfacción de determinados deseos básicos. En su sentido más específico, el silogismo práctico aristotélico no es, en rigor, un mecanismo de inferencia habitual, que apunte, como tal, a la derivación y la justificación de determinados *enunciados*, con la simple peculiaridad de que se tratara de enunciados referidos, de modo directo o indirecto, a la acción (*vgr.* enunciados prescriptivos de diversos tipos). Por el contrario, el *explanandum* para el cual el silogismo práctico provee el correspondiente *explanans* es la acción misma, y no el discurso sobre la acción[2]. En tal sentido, Ar. enfatiza, en más de una ocasión, el hecho de que la conclusión del silogismo práctico no es un enunciado referido a la acción, sino la acción misma (cf. p. ej.

2. Una excelente discusión de la concepción aristotélica del silogismo práctico se encuentra en Nussbaum (1978), p. 184-210. Contra habituales equívocos derivados de interpretaciones deductivistas, Nussbaum enfatiza acertadamente el hecho de que el silogismo práctico no aparece en Ar. meramente como un instrumento formal destinado a hacer posible la derivación de acciones correctas, a partir de un conjunto de principios dados *a priori*, sino, más bien, como un esquema formal para la explicación teleológica del movimiento animal y de la acción, el cual permite individualizar, distinguir y también conectar adecuadamente los diferentes factores que van involucrados en su producción. Sobre el alcance de esta línea de interpretación del silogismo práctico y sus consecuencias, véase también abajo nota 15.

MA 7, 701a32 s.; *EN* VII 5, 1147a29-31). La estructura del silogismo práctico refleja claramente la posición general de Ar. respecto del problema de la producción de la acción. Según dicha posición, la acción resulta sobre la base del juego conjunto de dos factores diferentes, a saber: por un lado, un factor desiderativo (*vgr.* deseos de diverso tipo o, dicho de un modo más moderno, cualquier tipo de pro-actitud, en la medida en que esté dotada de fuerza motivacional inmediata) y, por otro, un factor cognitivo, que presta fundamento a y se expresa en una correspondiente creencia (*vgr.* Percepción, imaginación o intelecto) (cf. esp. *MA* 6, 700b17-23). Desde el punto de vista estrictamente formal, el llamado "silogismo" práctico no corresponde, en rigor, a un esquema de inferencia silogística según el modelo de las cuatro figuras tradicionales, sino que, como se ha hecho notar en la discusión contemporánea, debe representarse, más bien, como un caso particular de aplicación del *modus ponens*[3]. Así, para tomar un ejemplo sencillo provisto por el propio Ar., un silogismo práctico del tipo:

todo lo dulce debe ser (es) probado	(premisa mayor)
esto es dulce	(premisa menor)
acción de probar[4],	(conclusión)

puede formalizarse, sin entrar en ulteriores complejidades vinculadas con la presencia del operador deóntico 'debe' en (a), del siguiente modo:

3. Esta reconstrucción de la estructura formal del silogismo práctico deriva fundamentalmente de la interpretación propuesta por D. Davidson, quien sigue expresamente a Ar. Véase Davidson (1970), p. 31 s.; véase también Glüer (1993), p. 83 s.

4. Cf. *EN* VII 5, 1147a29-31. Véase también el ejemplo de *MA* 7, 701a32 s.: a) 'quiero beber' (premisa mayor), b) 'esto es bebida' (premisa menor), c) acción de beber (conclusión). Tampoco en este último caso la premisa mayor está formulada, en rigor, de modo explícito como un deseo, sino por medio de una construcción de gerundivo de significación prescriptiva (ποτέον μοι = 'debo beber'). Pero Ar. aclara de inmediato que se trata de un dictado del deseo apetitivo (λέγει ἡ ἐπιθυμία), y no de una prescripción general formulada en abstracto. Esto muestra claramente que, aunque ocasionalmente apele de modo no vinculante a formulaciones por medio de operadores deónticos, Ar. nunca concibe el silogismo práctico, en rigor, al modo de un silogismo teórico de carácter deóntico. En tal sentido, todas las formulaciones de la premisa mayor que presentan una apariencia superficial de carácter deóntico pueden y deben ser parafraseadas en el modo sugerido por el ejemplo de *MA* 7, es decir, por medio de una premisa mayor que contiene la referencia a una pro-actitud del agente concreto del caso.

(a') (X) (Dx $\rightarrow$ Px)
(b') D*a*
(c') P*a*,

donde D equivale a 'dulce' y P a 'es (debe ser) probado', respectivamente[5].

Pues bien, en conexión con la estructura formal del silogismo práctico, el alcance de los tres requerimientos contenidos en la caracterización de la verdad práctica de *EN* VI 2 puede explicarse, muy brevemente, del siguiente modo[6]. Comienzo con el requerimiento 2), que alude a la recti-

5. Desde luego, el término P está tomado con un valor diferente en (a') y (c'), en la medida en que sólo en el primer caso tiene un valor potencial-prescriptivo, mientras que en el segundo está tomado en un significado actual-descriptivo. En un razonamiento de índole teórica, tal oscilación de significado implicaría que se está en presencia de una falacia material. En el caso de un silogismo práctico, en cambio, tal oscilación en el significado del término que describe la acción en cuestión, entre la premisa mayor y la conclusión, no es sino el reflejo inmediato del hecho de que lo que aquí se tiene no es una inferencia en el sentido habitual del término, sino un mecanismo explicativo que pretende dar cuenta de la producción espontánea de acciones a partir de los correspondientes estados disposicionales. En tal sentido, el silogismo práctico debe dar cuenta de la producción de algo *nuevo*, que no está todavía contenido efectivamente como tal en las premisas de las que se deriva. Por otra parte, puede decirse incluso que algo análogo ocurre también en el caso de toda inferencia teórica, si es cierto que, según un modo de hablar característico en el aristotelismo tardío, la conclusión de un silogismo válido está contenida sólo *potencialmente* en las premisas. También aquí surge, en definitiva, algo en cierto modo 'nuevo', a través de la correspondiente inferencia, al menos, en la medida en que la conclusión presenta en su estructura S-P una nueva combinación de términos no presente todavía de modo expreso en las premisas de las que se deriva. Sin embargo, la diferencia básica con el caso del silogismo práctico estriba en el hecho de que la conclusión de un silogismo teórico posee el mismo tipo de estatuto categorial que las correspondientes premisas, pues se trata aquí de la derivación de un enunciado a partir de otros enunciados. En el caso del silogismo práctico, en cambio, la acción resultante posee un estatuto categorial irreductible, sin más, a los estados disposicionales que dan cuenta de su producción, pues aunque la descripción de la acción implica la remisión a un cierto contenido proposicional, correspondiente a las intenciones y creencias puestas en juego por el agente, no es menos cierto que ninguna acción se agota como tal en dicho contenido proposicional conectado con las actitudes proposicionales del agente: en su sentido pleno, la acción debe poder ser considerada, además, como un cierto tipo de evento identificable, conectado de diversos modos con determinados cambios verificados en ciertos estados de cosas. Sólo las omisiones –en el sentido puramente descriptivo, y no normativo, del término– podrían escapar a esta descripción. Pero ésta es una de las razones por las cuales parece adecuado negar a dichas omisiones el genuino carácter de acciones. La omisión puede contar como una acción plena sólo allí donde es puesta en conexión o bien con capacidades efectivas de actuar del agente de praxis o bien con obligaciones a las que dicho agente debería sujetar su acciones, las cuales, a su vez, remiten también, al menos indirectamente, a sus capacidades efectivas para actuar.

6. Para una discusión mucho más amplia de estos aspectos, véase arriba Capítulo X, esp. p. 302 ss.

tud del deseo. En la teoría aristotélica de la producción de la acción, el deseo (ὄρεξις), en sus diferentes posibles formas, constituye el factor responsable de la determinación o posición de los fines de la acción como tales. Dicho de otro modo: sólo a través de la mediación del deseo puede el agente de praxis referirse a determinados contenidos proposicionales como a fines que anhelaría alcanzar, y a cuya consecución puede eventualmente encaminar sus acciones. Ahora bien, el requerimiento de 'rectitud' del deseo debe interpretarse como una exigencia de *bondad moral* o, cuando menos, de *aceptabilidad moral* de los fines a los que apuntan en cada caso las acciones. Para que haya verdad práctica, según esto, no basta con que los fines de acción sean efectivamente realizables para el agente de praxis, sino que se requiere, además, que se trate de fines que, desde el punto de vista de su contribución a una vida genuinamente buena para el hombre, aparezcan como deseables o, al menos, como no incompatibles con el buen logro de dicho objetivo último de la praxis. A este aspecto alude Ar. inmediatamente a continuación en el texto, cuando señala que no se trata aquí de mera habilidad para la consecución de cualquier tipo de fin, como, por ejemplo, los fines propios de la producción técnica, sino que el fin último al que se dirige o debe dirigirse el deseo no es otro que el logro de la vida buena, la εὐπραξία (cf. *EN* VI 2, 1139b1-4). Como es sabido, esta noción provee, junto con la de εὐζωία, una de las maneras habituales en que Ar. designa la representación de la felicidad (εὐδαιμονία), en tanto fin último de la praxis humana (cf. *EN* I 8, 1098b20-23; VI 5, 1140b6 s.). Desde luego, esto no debe entenderse como si Ar. estuviera sugiriendo que, para ser recto, el deseo debería apuntar, en cada contexto particular de acción, a la felicidad, como a su correlato intencional inmediato. El punto de Ar. tiene un alcance mucho más modesto, que apunta a la necesaria integración de los fines de acción en una cierta articulación total de sentido, basada en una determinada representación de la vida buena: los fines de las acciones particulares sólo pueden ser justificados racionalmente, en la medida en que, de modo directo o indirecto, puedan ser armónicamente integrados en un cierto ordenamiento jerárquico y puestos así en conexión con una determinada representación de la vida buena o feliz, que resulte, a su vez, acorde a las posibilidades esenciales del sujeto de praxis, en cuanto ser dotado de facultades racionales[7].

7. Para un desarrollo mucho más amplio de este punto, remito a mi tratamiento en Vigo (1996), p. 345 ss.

Por su parte, el requerimiento 1) en la caracterización formal de la verdad práctica alude a la verdad del λόγος. Este requerimiento debe ser interpretado, sin dudas, con referencia a la premisa menor del silogismo práctico, que contiene un enunciado descriptivo referido a la determinación de las condiciones o los medios bajo los cuales resulta posible la realización del fin intencionado por el deseo. Como indican Gauthier-Jolif, la interpretación del alcance de este requerimiento presenta peculiares dificultades, en la medida en que aparece conectada de hecho en la discusión especializada con el problema más amplio referido a la función de la φρόνησις dentro de la concepción aristotélica, más concretamente, con la muy debatida cuestión de si, más allá de la determinación de los medios correctos para alcanzar el fin de la acción, la φρόνησις interviene o no, de algún modo, en la determinación del contenido de los fines de acción como tales[8]. Con todo, dejo de lado aquí este importante punto, porque no considero cierta la suposición habitual, según la cual la interpretación de nuestro pasaje obligaría forzosamente a la adopción de una determinada interpretación general en torno al alcance y función de la φρόνησις. Creo más bien que el pasaje debe leerse acotado dentro de los límites que le traza el objetivo inmediato de Ar., que no es otro que la caracterización formal de la verdad práctica, y no una descripción general de la función y el alcance de la φρόνησις. Ahora bien, si se considera con atención el contexto, no puede haber serias dudas, a mi juicio, de que la exigencia de verdad de λόγος no se vincula con la determinación del contenido de los fines particulares de acción, sino más bien con la determinación de los medios adecuados para la obtención de dichos fines. En efecto, i) en 1139a31-33 Ar. se refiere al principio (ἀρχή) de la decisión deliberada (προαίρεσις) –la cual es, a su vez, principio de la acción (ἀρχὴ πράξεως)– y señala, en tal calidad, al deseo (ὄρεξις) y a la determinación racional (λόγος) que opera *con vistas a un cierto fin* (ὁ ἕνεκά τινος). Poco después, ii) en 1139a35 s. Ar. declara que la producción de la acción no tiene lugar a través del mero pensamiento, que como tal no mueve a nada, sino más bien a través del *pensamiento práctico* (διάνοια πρακτική), es decir, a través de aquel tipo de proceso discursivo que opera *con vistas a un determinado fin* (ἡ ἕνεκά του). La conjunción de i) y ii) da expresión a la concepción habitual de Ar. acerca de la motivación y la producción de la acción. Según esta concepción, hay un cierto primado del deseo como factor principal en la motivación de la acción: el pensamiento

8. Cf. Gauthier-Jolif (1958-59) II, p. 446 s. *ad loc.*

discursivo sólo se vuelve 'práctico' allí donde opera en el espacio de comprensión abierto por la posición de un fin a través del deseo[9]. Pues bien, si esto es así, y si el requerimiento de verdad del λόγος se refiere a la proposición descriptiva que oficia de premisa menor en el silogismo práctico, se sigue de aquí que, contra lo que suele ser la interpretación más difundida, no resulta posible identificar la noción de verdad práctica, como tal, con la verdad exigida en dicho requerimiento, y ello por dos razones fundamentales, a saber: en primer lugar, porque el requerimiento de verdad del λόγος provee tan sólo *una* de las condiciones requeridas para que tenga lugar la verdad práctica; en segundo lugar, porque la noción de verdad involucrada en dicho requerimiento, en la medida en que queda referida a una proposición de tipo meramente descriptivo, no puede ser otra que la noción habitual de verdad teórica, concebida en términos adecuacionistas. En cambio, la verdad práctica debe ser caracterizada, como veremos, como una verdad que, como tal, se realiza esencialmente en la acción misma, y no como una característica de determinados enunciados, ni siquiera aquellos referidos al ámbito de las acciones.

9. La misma concepción aparece expuesta con mayor detalle en el tratamiento de *DA* III 9-13. Ar. establece allí que el intelecto práctico (νοῦς πρακτικός) es aquel que delibera o calcula con vistas a un cierto fin (ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος) (cf. III 10, 433a14; véase también 433a18: διάνοια πρακτική). En tal sentido, se trata de un intelecto que opera dentro de la dimensión abierta por el deseo. Por ello, la ὄρεξις constituye el principio de determinación (ἀρχή) del intelecto práctico, y éste, a su vez, el principio de determinación de la acción (cf. 433a15-17). No es necesario aclarar que el reconocimiento de un cierto primado del deseo, como factor responsable de la motivación inmediata de las acciones, no implica, en modo alguno, la adscripción a Ar. de una posición de corte emotivista en el ámbito de reflexión correspondiente a la ética normativa. Ya el mero hecho de que Ar. distinga expresamente entre formas racionales y formas no racionales del deseo, que corresponden respectivamente a la βούλησις y la ἐπιθυμία, como especies de la ὄρεξις, muestra claramente la inviabilidad de todo intento de reconstrucción de la posición aristotélica en términos puramente emotivistas. En el mismo sentido habla el hecho de que Ar. defina la virtud ética por referencia a los patrones de racionalidad propios de la φρόνησις, al señalar que el término medio característico de la virtud es tal como lo determinaría el hombre prudente (φρόνιμος) en cada caso (cf. *EN* II 6, 1106b36-1107a2). El punto de fondo en la concepción aristotélica es, en rigor, uno muy diferente, a saber: Ar. llama la atención sobre el hecho de que incluso aquellos contenidos proposicionales en los que queda expresada una concepción adecuada de la vida buena para un hombre sólo pueden motivar efectivamente la conducta del agente de praxis allí donde, interiorizados a través del proceso de formación de hábitos del carácter, quedan asumidos en la forma de deseos o anhelos racionales con los que el agente se identifica, por ver concretizado en ellos su propio ideal de la vida buena o feliz. Para una discusión más amplia de la posición aristotélica en torno a la mediación entre intelecto y deseo, me permito remitir al tratamiento en Vigo (1996), p. 285-296, donde intento defender de modo más detallado la línea de interpretación sugerida aquí. Una interpretación emotivista extrema de la posición de Ar. se encuentra ya en Walter (1874), esp. cap. 2. Para una amplia crítica de las interpretaciones de Ar. que asimilan su posición a la propia de concepciones emotivistas en la línea de Hume, véase Dahl (1984), esp. caps. 1-6.

Por último, veamos brevemente el requerimiento 3) en la caracterización formal de la verdad práctica, que apunta a la necesidad de que tenga lugar una cierta identidad entre lo que afirma el λόγος y lo que persigue la ὄρεξις. Si la interpretación de los requerimientos 1) y 2) ofrecida arriba es correcta, se sigue inmediatamente que la identidad de λόγος y ὄρεξις exigida por el requerimiento 3) no puede ser interpretada en el sentido trivial de que ambos coincidieran en la posición del fin, o bien en la determinación de los medios conducentes a él, ya que el papel propio de la ὄρεξις y el propio del λόγος, en el proceso de la producción de la acción, deben verse como funcionalmente no intercambiables. Como sugieren Gauthier-Jolif, resulta mucho más plausible interpretar la identidad de λόγος y ὄρεξις más bien con referencia al *resultado* del proceso de mediación deliberativa, en virtud del cual, por un lado, los medios hallados a través del λόγος aparecen ellos mismos como *deseables*, justamente en la medida en que conducen al fin intencionado por la ὄρεξις, y, por otro lado, dicho fin aparece como realizable, en la medida en que puede ser alcanzado por tales medios[10]. Lo que tiene lugar a través del proceso de mediación deliberativa entre fines y medios no es otra cosa, al menos, en el caso de una deliberación exitosa, que la constitución del objeto intencional complejo ‘fin + medios’, que provee, por así decir, el lugar de transición que da cuenta del pasaje desde el proceso deliberativo, como tal, a la producción efectiva de la acción resultante. Tanto la ὄρεξις como el λόγος apuntan a dicho objeto intencional complejo, aunque lo hacen, por así decir, desde diferentes ángulos: como ‘este fin a través de esos medios’ en el caso de la ὄρεξις, y como ‘estos medios para este fin’, en el caso del λόγος. Desde un punto de vista puramente analítico, que no necesita reflejar en todos los casos el modo en que efectivamente acontece en concreto la producción de la acción, hay que distinguir en el proceso de mediación deliberativa, tomado como un todo, al menos tres momentos básicos, a saber: a) la posición del fin por medio del deseo; b) la determinación deliberativa de los medios conducentes al fin; y c) la constitución, como resultado del proceso de deliberación, del objeto intencional complejo ‘fin (realizable) + medios (deseables)’, en el cual adquiere expresión la convergencia de ὄρεξις y λόγος requerida para la producción de la acción[11]. El momento c) parece corresponder, desde el punto de vista sis-

10. Cf. Gauthier-Jolif (1958-59) II, p. 447 s. *ad loc.*

11. Que se trata aquí tan sólo de una distinción *analítica* de fases o momentos en el proceso de producción de la acción intencional, que no necesitan preceder siempre efectivamente a la acción concreta, resulta manifiesto, si se considera la fundamental función de descarga de la delibe-

temático, a la intervención de la decisión deliberada (προαίρεσις), como principio inmediato de la producción de la acción[12]. Así interpretado, el requerimiento 3) remite, de modo directo, a la tesis aristotélica de la necesidad de la convergencia de un factor desiderativo y un factor cognitivo en una cierta unidad significativa, para hacer posible la producción de la acción, tal como dicha tesis queda expresada formalmente en la estructura misma del silogismo práctico[13].

ración que Ar. asigna al hábito, en el proceso de la producción inmediata de las acciones. Uno de los objetivos fundamentales del proceso de formación de hábitos, tanto de tipo práctico-operativo como de tipo específicamente ético, consiste justamente en posibilitar que, al menos en situaciones de acción de carácter normal o típico, el agente produzca de modo espontáneo y sin mediación de deliberación expresa acciones adecuadas a las exigencias del caso. Se trata justamente de acciones tales que *retrospectivamente* pueden ser justificadas *como si* hubieran sido el resultado de la mediación de procesos de deliberación expresa. A este aspecto remite el optativo en la definición de la virtud ética como un término medio determinado según razón, tal como lo *determinaría* (ἂν... ὁρίσειεν) el hombre prudente en cada caso (cf. *EN* II 6, 1106b36-1107a2). Esto es: el virtuoso realiza habitualmente de modo inmediato y espontáneo el mismo tipo de acción que sería el resultado esperado del correspondiente proceso de deliberación orientado por la virtud intelectual de la prudencia. Para la función de descarga del hábito en la ética aristotélica, remito a mi discusión en Vigo (1996), p. 286 ss.

12. Esta hipótesis cuadra del mejor modo con la caracterización aristotélica de la προαίρεσις como una síntesis mediadora de deseo y deliberación racional, tal como queda expresada en la fórmula que la describe como ‘algo común entre el pensamiento y el deseo’ (κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως) (cf. *MA* 6, 700b23). En la misma dirección apunta la caracterización de la προαίρεσις como un ‘deseo deliberativo’ (ὄρεξις βουλευτική) (cf. *EN* III 5, 1113a10 s.; VI 2, 1139a23, 31), y, más claramente aún, la pregnante fórmula que caracteriza a la προαίρεσις, en tanto principio propio de las acciones del agente racional de praxis, como un ‘intelecto desiderativo’ (ὀρεκτικὸς νοῦς) o bien como un ‘deseo intelectivamente mediado’ (ὄρεξις διανοητική) (cf. VI 2, 1139b4 s.), sin olvidar que esta última fórmula se introduce, justamente, como un corolario de la caracterización formal de la verdad práctica. En favor de la interpretación sugerida del requerimiento 3) habla también, por último, el hecho de que el objeto de la προαίρεσις resulta idéntico, desde el punto de vista del contenido, con el objeto de la deliberación (βούλευσις), aunque se distingue de éste por la correspondiente modalidad de posición: en cuanto objeto de la προαίρεσις, aparece como cosa ya determinada (ἤδη ἀφωρισμένον), y no como mero objeto de mediación deliberativa (cf. III 5, 1113a2-5).

13. Si se compara en este punto con la estructura del silogismo teórico, debería decirse que la intervención de la προαίρεσις no queda, como tal, reflejada ni en la premisa mayor ni en la menor, ni mucho menos, por cierto, en la conclusión, que se corresponde en este caso no con la decisión deliberada, sino con la acción misma que resulta de ella. Desde el punto de vista de la estructura del silogismo práctico, la intervención de la προαίρεσις corresponde, más bien, al movimiento de transición que va de las premisas (*i. e.* de los estados disposicionales correspondientes de deseo y creencia) a la conclusión (*i. e.* a la acción intencional resultante). En tal sentido, puede decirse que la προαίρεσις constituye, en atención a su papel en el proceso de la producción de la acción, una suerte de *analogon* práctico de la consecuencia lógica, que da cuenta del pasaje de las premisas a la conclusión en el silogismo teórico. Obviamente, esta analogía no debe encubrir las diferencias esenciales entre ambos modos de derivar la conclusión correspondiente, ya que, en el caso del silogismo práctico, no se tiene un caso de simple derivación lógica, sino que la acción que provee la

Es posible ahora extraer algunas consecuencias con relación a la noción aristotélica de la verdad práctica, a la luz de la correlación establecida con la estructura formal del silogismo práctico.

Un primer punto a enfatizar es que, como se ha dicho, la verdad práctica debe concebirse como una verdad que se realiza en la acción como tal, es decir, como una verdad *de* la acción misma, y no como la verdad de determinados enunciados referidos al ámbito de las acciones[14]. Esto se advierte ya por el hecho de que la verdad práctica, cuyos requerimientos Ar. enumera en el pasaje comentado arriba, queda vinculada como tal a la conclusión del silogismo práctico, que, en la concepción aristotélica, se corresponde con la acción misma. Si se pasa por alto este importante aspecto estructural, como ocurre demasiado a menudo, también se pierde de vista de un solo golpe lo específicamente *práctico* en la concepción aristotélica del silogismo práctico y de la verdad práctica como tal[15]. Si se toma

conclusión sólo puede ser producida mediante la intervención de algo que, como la decisión deliberada, es una forma de deseo, y no una mera consecuencia lógica, producida de modo cuasi-mecánico a partir de las correspondientes premisas.

14. Sobre este punto, que la interpretación más difundida no ha reconocido en su genuino alcance, han insistido, de diferentes modos, intérpretes como G. E. M. Anscombe y F. Inciarte. Véase Anscombe (1965), esp. p. 157 s.; Inciarte (1986), esp. p. 201.

15. En efecto, cuando se deja de lado el hecho de que lo que está en juego aquí es una explicación de la producción de la acción como tal, y no de determinados enunciados o actitudes proposicionales referidos a la acción, entonces se tiende a concebir la intervención de la προαίρεσις no en el sentido indicado a la luz de la interpretación ofrecida del requerimiento 3), es decir, como aquello que posibilita la *transición* de las premisas a la conclusión (acción), sino, más bien, como referida a la conclusión misma, la cual debe entonces ser concebida, a su vez, no ya como una acción, al modo de Ar., sino, más bien, como un enunciado, más concretamente, como un enunciado prescriptivo referido a la acción. Así, por ejemplo, Broadie (1991), p. 219-225 defiende extensamente la tesis según la cual la verdad práctica sería una característica de la supuesta conclusión prescriptiva a la que conduciría el silogismo práctico. Ahora bien, en esta línea de razonamiento, el silogismo práctico queda reinterpretado, de hecho, en términos de un peculiar tipo de silogismo teórico, a saber: el silogismo que parte de, al menos, un enunciado deóntico o prescriptivo, y concluye, a partir de él, en otro enunciado deóntico o prescriptivo, a través de la mediación de un segundo enunciado, que puede ser prescriptivo o descriptivo, según los casos. Así se tiene, por ejemplo, un silogismo del siguiente tipo, que deriva una obligación o prescripción particular, a partir de la conjunción de una prescripción u obligación universal (por el lado del objeto) y una constatación particular: (i) 'debo beber agua', (ii) 'este líquido es agua', (iii) 'debo beber este líquido'. Pero, como es obvio, este tipo de inferencia no explica todavía la producción de ninguna acción, pues el agente siempre puede obrar de modo tal que contradiga, de hecho, las obligaciones o deberes que él mismo reconoce como propios. Pero, según lo han enfatizado intérpretes como Nussbaum (véase arriba nota 2), el objetivo de la estructura formal del silogismo práctico, tal como la describe y comprende Ar., no consiste en dar cuenta de la derivación de proposiciones prescriptivas a partir de otras proposiciones prescriptivas, sino, más bien, en explicar la producción de la acción a partir de los correspondientes estados disposicionales del agente del caso. El único camino para retener la especificidad irreductible de los fenómenos avistados por Ar. en su tematización del silogismo

en serio el hecho de que la verdad práctica se da, como tal, en la acción misma, se comprende que se está aquí en presencia de un caso peculiar de aplicación de lo que la tradición metafísica posterior entendió bajo el concepto *ontológico* de verdad, como una verdad que conviene a la cosa misma, en cuanto ésta se corresponde o identifica con su concepto, para emplear la famosa formulación de Hegel: la acción resulta verdadera como tal, en la medida en que refleja adecuadamente en concreto el conjunto de los deseos y creencias que llevan a su producción por parte del agente, supuesto, sin embargo, que tales deseos y creencias sean tales, que puedan satisfacer los correspondientes requerimientos de adecuación cognitiva y aceptabilidad moral, tal como éstos quedan expresados fundamentalmente en los requerimientos 1) y 2) de la caracterización formal provista por Ar.[16].

En segundo lugar, hay que recalcar que, aun cuando dicha verdad de la acción puede esclarecerse en su estructura por referencia a la estructura propia del silogismo práctico, resulta manifiesto, sin embargo, que no hay

práctico y la verdad práctica consiste, pues, en resistir la tentación a reinterpretar dichas nociones en términos de las nociones más familiares de silogismo y verdad, en el sentido teórico de ambos términos. Por la misma razón, se advierte que tampoco resulta aceptable la interpretación según la cual la noción de verdad práctica se identificaría, sin más, con el requerimiento 1), que alude a la verdad del λόγος. Si es cierto que dicho requerimiento está referido estructuralmente a la premisa menor del silogismo práctico, la cual es de carácter puramente *descriptivo*, entonces queda claro que la noción de verdad involucrada en él no puede ser sino la noción habitual de verdad teórica, concebida en términos adecuacionistas. Si se identificara la verdad práctica con la verdad de la premisa menor del silogismo práctico, entonces la noción misma de verdad práctica perdería, como tal, su especificidad: en tal caso, Ar. entendería bajo verdad práctica, a lo sumo, la mera *relevancia* práctica para la consecución de determinados fines, que adviene a determinados enunciados, verdaderos en el sentido teórico habitual del término, en cuanto dichos enunciados quedan insertos en el correspondiente espacio de comprensión abierto por la referencia a un fin que es objeto del deseo. Pero, a la luz de la señalada correspondencia estructural con el silogismo práctico, hay muy buenas razones de fondo para rechazar esta interpretación reductiva de la noción aristotélica de verdad práctica.

16. En tal sentido debe entenderse la explicación aristotélica de que la verdad práctica es la que está en correspondencia con el deseo recto (cf. *EN* VI 2, 1139a30 s.: ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ), con la peculiar inversión de la dirección de la *adaequatio* que ella involucra, en comparación con la caracterización habitual de la noción de verdad teórica: aquí, en el ámbito del comportamiento práctico y productivo, es el 'objeto' –es decir, la acción o bien su resultado exterior, en el caso de la acción productiva– lo que debe adecuarse al deseo y el pensamiento que lo vehiculiza a través de la correspondiente decisión deliberada, y no, viceversa, el pensamiento y el deseo al objeto. Esto no excluye, sin embargo, que dicha adecuación invertida presuponga, a su vez, la presencia de momentos de adecuación teórico-cognitiva en el sentido habitual del término. Por el contrario, si la reconstrucción arriba ofrecida es correcta, la verdad práctica presupone dicha presencia de modo esencial e inevitable. Para un desarrollo más detallado del punto referido a la noción de adecuación aquí relevante, véase arriba Capítulo X, p. 322 ss.

una equivalencia, sin más, entre la verdad práctica, por un lado, y el silogismo práctico como tal, por el otro. Y ello ya por la sencilla razón de que la noción de verdad práctica alude a una cualificación *material* de la conclusión del silogismo práctico (acción), conectada, como tal, con ciertos requerimientos *materiales* concernientes a las correspondientes premisas, mientras que el silogismo práctico es un mecanismo *formal*, que apunta a explicar la producción de *cualquier* tipo de acción, a partir de los correspondientes estados disposicionales del agente, es decir, también de aquellas acciones que, por no satisfacer los requerimientos de la verdad práctica, deben verse, más bien, como casos de la falsedad y el error prácticos.

Por último, es importante retener en sus aspectos fundamentales la compleja estructura formal que posee la verdad práctica en la caracterización aristotélica. Más concretamente, es importante no perder de vista que en dicha caracterización aparecen combinados requerimientos de tipo descriptivo, por un lado, y de tipo normativo, por el otro. En efecto, para la ocurrencia de la verdad práctica, no sólo se requiere que la creencia referida a los medios conducentes al fin intencionado por el deseo sea verdadera, sino también que dicho deseo satisfaga determinados patrones de aceptabilidad moral o, mejor aún, apunte a fines que contribuyen, de modo directo y positivo, al logro de una vida buena, en el sentido más propio del término. Formulado en términos negativos: la acción puede fallar, a la hora de calificar como un caso de verdad práctica, no sólo por razones de carácter puramente descriptivo, como es el caso allí donde una creencia equivocada respecto de los medios conducentes a un fin frustra la buena consecución de éste[17]; la acción puede fallar también por no satisfacer adecuadamente los criterios de aceptabilidad moral, que derivan de la necesidad de inserción de los fines propios de las acciones particulares en un orden más amplio, delineado con arreglo a una cierta representación de la vida buena o feliz para el hombre, como fin último de la praxis[18].

17. Al caso particular de aquel tipo error práctico que responde a causas de índole exclusiva o predominantemente cognitiva se refiere expresamente Ar. en su tratamiento de las acciones involuntarias por ignorancia en *EN* III 2.

18. Un aspecto interesante vinculado con el requerimiento de rectitud del deseo concierne al carácter fuertemente holístico y coherentista que implica la caracterización aristotélica de la verdad práctica, en la medida en que remite, de modo directo o indirecto, a la concepción de la vida práctica como una cierta unidad o totalidad de sentido, configurada con arreglo a una cierta jerarquía de fines, en cuya cúspide se sitúa una determinada representación ideal de la felicidad. En lo que respecta al problema vinculado con la relación entre los medios y los fines del obrar, este aspecto se conecta con la paradoja ya observada por el Sócrates platónico, fundamentalmente, en el *Gorgias*: si el agente de praxis se encuentra en situación de autoengaño respecto de los *verdaderos* fines de

3. VIRTUDES INTELECTUALES COMO MODOS DE 'SER EN LA VERDAD'

Sobre la base de lo dicho, estamos ahora en condiciones de abordar la cuestión relativa la conexión estructural existente entre las virtudes intelectuales o dianoéticas y la noción de verdad, tanto en el sentido teórico habitual, como en el sentido específicamente práctico, que acabo de caracterizar.

Tal conexión estructural viene dada aquí de modo inmediato por el hecho de que Ar. caracteriza genéricamente a dichas virtudes como disposiciones habituales (ἕξεις) a través de las cuales el alma 'está en' o bien 'da con' la verdad, al afirmar o negar[19]. Esta caracterización genérica vale tanto para las virtudes correspondientes al uso teórico del intelecto, básica-

su obrar, se sigue que se alejará de la verdad práctica, en dirección de la falsedad y el error prácticos, de modo tanto más considerable, cuanto más exitoso sea en la realización de sus propósitos, precisamente en la medida en que éstos se orientan a partir de fines equivocados. Bajo tales condiciones de autoengaño respecto de su propio bien real, la capacidad del agente de lograr lo que en cada caso se propone, lejos de constituir un real poder, se convierte, más bien, en una forma particularmente dañina y pertinaz de impotencia. Dicho de otro modo: aunque el error cognitivo respecto de los medios de la acción no afecta necesariamente la calidad moral de los fines buscados a través de ella, parece, en cambio, inevitable que el error respecto de los fines del obrar moralmente correcto arrastre necesariamente consigo también formas correspondientes de error cognitivo respecto de los medios. Pero ello no en el sentido de que el agente ya no esté en condiciones de llevar a cabo lo que se propone en cada situación concreta de acción, sino, más bien, en el sentido menos trivial de que, aún pudiendo realizar lo que se propone en cada caso, queda, sin embargo, imposibilitado de alcanzar lo que realmente debería querer y, en rigor, quiere de hecho, esto es, su propio bien real. Para el desarollo de estas conexiones, véase Platón, *Gorgias* 466a-468c. Más alla de sus discrepancias de fondo con aspectos centrales de la ética socrática, también Ar. defiende una concepción normativa de la felicidad, conectada con la distinción entre el bien real y el bien aparente (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν) del agente de praxis (cf. *EN* III 6). Por lo mismo, Ar. no pierde de vista la temática socrática en torno a la conexión entre el vicio moral y el fenómeno del autoengaño, sino que, reinterpretándola en términos parcialmente diferentes, y desligándola así de la orientación radicalmente intelectualista propia del socratismo, intenta incorporarla armónicamente en su propia concepción ética. El tratamiento aristotélico de la diferencia entre el incontinente (ἀκρατής) –orientado a partir de un ideal de vida moralmente correcto, pero incapaz de realizarlo en sus acciones concretas– y el intemperante (ἀκόλαστος) –capaz de realizar efectivamente su propio ideal de vida, pero orientado a partir de una representación equivocada del fin último de la praxis– provee un excelente ejemplo del modo en que Ar. espera poder dar cuenta de las conexiones de fondo aquí señaladas (cf. esp. *EN* VII 4, 1146b22-24; VII 8, 1150a19-22; VII 9, 1150b29-1151a28). Para una reconstrucción del modo en que Platón y Aristóteles reciben la concepción socrática en torno a la conexión entre error moral y autoengaño, me permito remitir a la discusión en Vigo (2002a).

19. Cf. *EN* VI 3, 1139b15: οἷς ἡ ψυχὴ ἀλητεύει τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι; véase también VI 2, 1139b12 s.: καθ' ἃς... μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον <*sc.* τῶν νοητικῶν μορίων>...

mente ἐπιστήμη y σοφία, como para las virtudes correspondientes a su uso práctico, esto es, τέχνη y φρόνησις (cf. VI 3, 1139b16 s.)[20].

Ahora bien, ello sólo resulta posible, porque Ar. ha establecido ya previamente las correspondientes distinciones concernientes al concepto de verdad aplicable en cada caso, al introducir una caracterización específica de la noción de verdad práctica, y distinguirla así netamente de la verdad teórica. En efecto, como lo muestra claramente el desarrollo del tratamiento de las virtudes intelectuales en *EN* VI, uno de los principales objetivos de Ar. consiste en dar cuenta de la especificidad de cada uno de los

20. Junto a estas cuatro virtudes intelectuales, Ar. menciona también el νοῦς. Pero, a pesar de que Ar. alude a que se trata aquí de cinco (πέντε) disposiciones o capacidades diferentes por medio de las cuales el alma está en la verdad, no resulta inmediatamente claro que el caso del νοῦς sea homologable, sin más, al de las restantes cuatro, las cuales son concebidas unívocamente como virtudes, es decir, como disposiciones habituales (ἕξεις) adquiridas de la parte racional del alma, y no como facultades que el alma trae siempre ya consigo. Nótese, en este sentido, que, a diferencia de las otras cuatro disposiciones, el νοῦς no recibe un tratamiento específico en el libro VI, sino que se lo considera tan sólo en conexión con el tratamiento de la ἐπιστήμη (VI 6) y la σοφία (VI 7). A esto se agrega el hecho de que, en principio, el νοῦς parece estar situado, como tal, más allá de la distinción tajante entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, que provee, en cambio, el criterio básico para la distinción de dos tipos diferentes de virtudes intelectuales, a saber: por un lado, ἐπιστήμη y σοφία y, por otro, τέχνη y φρόνησις. En efecto, tanto en el caso de su uso téorico –al que Ar. se refiere extensamente en *EN* X 6-9 en el marco del tratamiento de la vida contemplativa, denominada también 'vida según el *noûs*' (cf. *EN* X 8, 1177b30 s.: ὁ κατὰ τοῦτον <*sc*. τὸν νοῦν> βίος)–, como en el caso de su uso práctico (cf. *DA* III 10, 433a14: νοῦς ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός), el νοῦς parece ser, en definitiva, uno y el mismo. E incluso se ha sugerido la posibilidad de que deba verse la intervención del νοῦς como un momento que acompaña, de diversos modos, a todas las virtudes intelectuales: habría, según esto, un momento noético intrínsecamente presente en toda forma de empleo, teórico o práctico, de la razón, tal como dicho empleo es posibilitado por las correspondientes virtudes intelectuales o dianoéticas. Véase, en tal sentido, la osada interpretación de Heidegger (1924-25), p. 158-165, sobre la base de las escuetas indicaciones de la conexión entre νοῦς y φρόνησις en *EN* VI 12. Con todo, en el marco de la famosa caracterización del νοῦς de *APo* II 19 como principio de la ciencia (ἀρχὴ ἐπιστήμη), en cuanto responsable de la captación de los primeros principios de la demostración, se considera expresamente al νοῦς como una más entre las disposiciones habituales de la capacidad del pensamiento (cf. 100b6 s.: τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων). Muy probablemente Ar. no se vio llevado a definir con completa claridad el estatuto del νοῦς, al cual comprendió tendencialmente, según los casos, ya como una capacidad o facultad innata del alma racional, ya como una disposición habitual virtuosa de dicha alma racional, similar a otras adquiridas por habituación. Sugiero incluso que sería posible rastrear el origen de esta ambivalencia hasta la concepción platónica del νοῦς, que provee, sin duda, el punto de partida inmediato de la concepción de Ar. Con todo, desde el punto de vista puramente sistemático, no veo objeción de fondo a la posición que sostenga que el νοῦς no sólo es una facultad innata del alma, sino también que dicha facultad puede ser elevada al nivel propio de su uso virtuoso, a través del desarrollo de la correspondiente disposición habitual, y sobre la base de un adecuado ejercicio reiterado de actualización. Una discusión a fondo de este punto exigiría también, probablemente, una aclaración del papel que juega la distinción entre dos tipos o funciones del νοῦς en *DA* III 5, a saber: el νοῦς παθητικός y el νοῦς ποιητικός.

posibles usos del intelecto. Se trata, en este caso, de algo que Ar. echa de menos en los filósofos inmediatamente precedentes, como Platón y, especialmente, Sócrates. La concepción ética de este último se ve decisivamente afectada, a juicio de Ar., por el hecho de estar basada en una identificación, insanablemente simplificada, de la virtud moral (ἀρετή) y la ciencia (ἐπιστήμη), una ecuación que, a juicio de Ar., sólo resulta posible, en la medida en que ambos términos sean tomados en un sentido impreciso y subdeterminado, que encubre diferencias decisivas[21]. La introducción de una diferenciación en la noción de verdad en *EN* VI 2 debe verse, pues, como el primer paso, dentro del intento por proveer una fenomenología de los usos del intelecto, que dé cuenta de su especificidad característica.

a) No resulta difícil ver en qué medida las virtudes correspondientes al uso teórico del intelecto pueden describirse como disposiciones habituales por medio de las cuales el alma está en y da con la verdad. La noción de verdad aquí relevante es, por supuesto, la noción de verdad teórica, que Ar. caracteriza, como es sabido, en términos básicamente adecuacio-

21. Como es sabido, Ar. atribuye a Sócrates la tesis según la cual la virtud moral (ἀρετή) se identifica con el conocimiento o la ciencia (φρόνησις, ἐπιστήμη) (cf. esp. *EN* VI 13, 1144b17-21; *EE* I 5, 1216b6-8), y el vicio, a su vez, con la ignorancia (ἄγνοια) (cf. p. ej. *EN* VII 3, 1145b25-27), al menos, según el modo en que Ar. interpreta el famoso *dictum* socrático 'nadie yerra (hace el mal) voluntariamente' (cf. Platón, *Gorgias* 509e; *Protágoras* 345d-347a). A juicio de Ar., ambas ecuaciones sólo resultan posibles sobre la base de una insuficiente diferenciación en las nociones involucradas: Sócrates no habría distinguido suficientemente modos del conocimiento tan diferentes entre sí como φρόνησις y ἐπιστήμη, ni tampoco habría logrado ver que, aunque hay una conexión estructural entre φρόνησις y virtud ética, ambas no se identifican, pues la φρόνησις es una virtud intelectual, y no del carácter (cf. p. ej. *EE* VIII 1, 1246b34-36). Del mismo modo, la identificación socrática del vicio con la ignorancia se basa en una insuficiente diferenciación en lo que toca a la noción de ignorancia aquí relevante (cf. p. ej. *EN* VII 3, 1145b29: εἰ δ' δι' ἄγνοιαν, τίς ὁ τρόπος γίνεται τῆς ἀγνοίας). El propio Ar. intenta remediar esta deficiencia, en su tratamiento de la conexión entre ignorancia e involuntariedad, por recurso a la distinción entre ignorancia fáctica, referida a las marcas situacionales de la acción, e ignorancia moral, referida a los principios del obrar correcto (cf. *EN* III 2, 1110b28-1111a1). Se advierte, pues, por qué razón la progresiva diferenciación de diversos modos de conocimiento, en conexión con la distinción entre el uso teórico y el uso práctico del intelecto o la razón, ha resultado decisiva para la elaboración de la posición que Ar. presenta en su concepción ética de madurez, tal como aparece expuesta, sobre todo, en *EN*. En la elaboración de dicha posición, Ar. debió distanciarse progresivamente de la herencia socrático-platónica que identificaba, al menos tendencialmente, el saber moral propio de la φρόνησις con el tipo de conocimiento propio de la τέχνη y la ἐπιστήμη, sin distinguir nítidamente tampoco entre estas últimas. Como es sabido, la identificación socrático-platónica de la φρόνησις y la ἐπιστήμη (o la σοφία, la θεωρία y el νοῦς) ha dejado claras huellas también en obras de Ar. consideradas habitualmente tempranas, tales como *Protr.* y determinados pasajes de *EE*. La discusión clásica de la evolución del concepto aristotélico de φρόνησις hasta la versión madura de *EN*, así como de la estrecha conexión existente entre la concepción de *Protr.* y pasajes centrales de *EE*., se encuentra en Jaeger (1946), esp. p. 100-104, 266-297.

nistas. Bajo este significado de la noción de verdad, 'verdadero' es, fundamentalmente, un enunciado declarativo (λόγος ἀποφαντικός) (cf. *DI* 4, 16b33-17a4), y ello en la medida en que 'declara' o 'deja ver' (ἀπόφανσις), a través de la articulación predicativa bajo la forma S-P, la correspondiente articulación de un estado de cosas del tipo 'objeto + determinación'. Esto tiene lugar allí donde el enunciado en cuestión reproduce adecuadamente, en el plano de la predicación, la articulación que en el plano ontológico corresponde al estado de cosas vinculado con el objeto de referencia del enunciado[22]. Ahora bien, en conexión con la noción de verdad, Ar. introduce en *EN* VI 2 una referencia a la diferencia entre la afirmación y la negación. En el caso de las virtudes vinculadas con el uso teórico del intelecto, el alcance de esto puede verse claramente a partir de la caracterización de la la noción de verdad teórica que Ar. ofrece en *Met.* VI 4, 1027b20-23 y, de modo casi idéntico, en IX 10, 1051b2-5, donde se trata de modo diferenciado el caso del enunciado afirmativo, caracterizado en términos de la *composición* (σύνθεσις) de los términos sujeto y predicado, y el caso del enunciado negativo, caracterizado, inversamente, en términos de la división o separación (διαίρεσις) de dichos términos. Según esto, un enunciado afirmativo es verdadero, cuando presenta como compuesto aquello que está efectivamente compuesto, y, en cambio, es falso, cuando presenta como compuesto lo que está dividido o separado; por su parte, en el caso del enunciado negativo, se trata de un enunciado verdadero, cuando presenta como dividido lo que efectivamente está dividido, y de uno falso, en cambio, cuando presenta como dividido lo que está compuesto. Tanto a través de la afirmación como a través de la negación, el alma puede, pues, dar con la verdad, en el sentido teórico-adecuacionista del término, allí donde se comporta de un modo puramente teórico-comtemplativo y se limita, por tanto, a realizar constataciones referidas a determinados estados de cosas, dados ya de antemano. Pues bien, las virtudes propias del uso teórico del intelecto son, precisamente, aquellas disposiciones habituales que procuran al alma una mayor eficacia, a la hora de dar con la verdad y de operar con ella dentro de un ámbito particular de objetos, a saber: el ámbito de aquello que es necesario (τὰ ἐξ ἀνάγκης

22. Véase, en este sentido, la caracterización aristotélica de la noción de verdad teórica en *Met.* IV 7, 1011b25-27 y, especialmente, la caracterización, en cierto sentido, más precisa ofrecida en *Met.* VI 4, 1027b20-23 y IX 10, 1051b2-5. Esta última remite claramente a la relación de isomorfía entre la articulación predicativa, bajo la forma S-P, y la articulación 'objeto + determinación', constitutiva del estado de cosas al que refiere el enunciado. Para una reconstrucción de la concepción aristotélica de la verdad teórica, con especial atención a la mencionada asunción de isomorfía, véase arriba Capítulo IV, esp. p. 112 ss.

ὄντα) y se comporta, como tal, siempre del mismo modo (τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν) (cf. *EN* VI 3, 1139b19-24)[23]. Tal es el caso de la ἐπιστήμη, que Ar. caracteriza *EN* VI 3 como una disposición habitual que faculta para llevar a cabo eficazmente las operaciones propias de la demostración (ἕξις ἀποδεικτική) (cf. 1139b31 s.).

Importa recalcar que, en tanto definida por referencia al procedimiento de justificación del conocimiento por vía demostrativa, la ἐπιστήμη provee un tipo de competencia referido específicamente no tanto al hallazgo de nuevas verdades, cuanto, más bien, a la inserción de conocimientos ya poseídos en contextos más amplios de fundamentación, y a la derivación por vía deductiva de lo que está implícitamente contenido en ellos. En tal sentido, la ἐπιστήμη queda más directamente referida a la capacidad de *operar* con verdades necesarias, dadas de antemano, que a la de dar con verdades hasta entonces no poseídas[24]. No es casual que, en inmediata conexión con la caracterización de la ἐπιστήμη por referencia a la demostración silogística (συλλογισμός), Ar. enfatice, de acuerdo con la concepción desarrollada ampliamente en *APo*, la dependencia de la demostración respecto de principios (ἀρχαί) que no pueden obtenerse por

23. Esto implica, desde luego, que el ámbito propio de la verdad teórica es más amplio que el que corresponde a las virtudes intelectuales, por la sencilla razón de que hay posibilidad de dar con la verdad también en el ámbito de los objetos contingentes, tal como éste es abierto, por ejemplo, a través de la percepción, y tal como oficia como objeto de referencia de actitudes proposicionales del tipo de la creencia (δόξα) y el juicio basado en ella (ὑπόληψις). Por eso, Ar. aclara que lo propio de virtudes intelectuales como la ἐπιστήμη y la σοφία no es la referencia a la verdad como tal, sino, más bien, la exclusión de la posibilidad de la falsedad. En cambio, la creencia y el juicio fundado en ella pueden ser tanto verdaderos como también falsos (cf. 1139b17 s.: ὑπολήψει καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι). Ello es así no sólo porque la creencia y el juicio basado en ella no excluyen, como tales, la posibilidad del error, sino también por razones de orden ontológico, más precisamente, por causa de la variabilidad y la contingencia de su objeto de referencia propio (cf. 1139b19-22). Algo análogo al caso de las virtudes propias del uso teórico del intelecto vale también para las virtudes correspondientes al uso práctico del intelecto, tales como la φρόνησις y, de otro modo, también la τέχνη. En efecto, aunque quedan referidas al ámbito de lo particular y contingente, ambas se caracterizan por poner al sujeto en condiciones de dar con lo correcto y verdadero en cada situación particular de acción. Para este punto véase la discusión desarrollada más abajo.

24. Intérpretes como W. Wieland y J. Barnes han enfatizado, de diferentes modos, el hecho de que la teoría aristotélica de la ciencia demostrativa concibe a ésta no como un método para la adquisición de conocimiento, es decir, como *ars inveniendi*, sino, más bien como, un método para la justificación y articulación sistemática de conocimientos ya adquiridos por otras vías, es decir, como una *ars demonstrandi*. Véase Wieland (1962), p. 20, 43, 53, 98, 216; Barnes (1969), p. 138 ss. Con el reconocimiento expreso de la importancia sistemática este punto se conecta inmediatamente también la rehabilitación del papel que desempeña el componente empírico, inductivista, y también dialéctico, en el pensamiento aristotélico, tal como dicha rehabilitación se ha producido en la investigación especializada, sobre todo, en los últimos cuarenta años.

vía del mismo tipo de derivación silogística que ellos mismos posibilitan. Toda derivación silogística procede a partir de, al menos, una premisa universal, pero lo universal sólo puede alcanzarse, en definitiva, por vía inductiva, es decir, no-deductiva. En tal sentido, la 'inducción' (ἐπαγωγή) es principio de lo universal (ἀρχὴ τοῦ καθόλου) (cf. *EN* VI 3, 1139b28-31). Con los límites internos de la demostración se conecta también de modo inmediato, como es sabido, la función asignada al νοῦς en su uso teórico. Dicha función, como Ar. señala en *EN* VI 6, está referida a la captación de los principios de la ciencia demostrativa, que, como tales, no pueden ser a su vez objetos de dicha ciencia (cf. 1140b31-1141a8). Tal función del νοῦς es tematizada expresamente en el marco de la teoría de la ciencia desarrollada en *APo* (cf. esp. II 19), aunque la posición de Ar. dista de ser clara en todos los puntos. Por último, a la articulación interna entre ἐπιστήμη y νοῦς apunta expresamente también la caracterización de la σοφία en *EN* VI 7, concebida como la virtud suprema del uso téorico del intelecto. En tal sentido, Ar. señala que la σοφία es la más exacta (ἀκριβεστάτη) de todas las ciencias, en la medida en que no se limita al conocimiento de lo que en cada caso se deriva de los principios, sino que, además, está en la verdad (ἀληθεύειν) también respecto de los principios como tales (περὶ τὰς ἀρχάς) (1141a16-18)[25]. En razón de articular de este modo ambas perspectivas, la referida al conocimiento de los principios de la ciencia demostrativa y la referida al conocimiento de lo que se deriva de ellos, respectivamente, la σοφία puede caracterizarse como una articulación unitaria de νοῦς y ἐπιστήμη (cf. 1141a18 s.: ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη). Se trata aquí del conocimiento supremo, situado por encima incluso del que proveen, en el ámbito del uso práctico del intelecto, la φρόνησις y la política, porque tiene por objeto aquello que es lo más venerable (τῶν τιμιωτάτων) en el universo, que, según aclara expresamente Ar., no es el hombre (cf. 1141a19-22). Más concretamente, la σοφία se refiere, según la famosa caracterización elaborada en

25. De esto parece seguirse que la ἐπιστήμη, librada a sí misma, no está en la verdad respecto de sus propios principios, lo cual implicaría, a su vez, que sólo está parcialmente en la verdad también respecto de lo que se sigue de ellos. El punto puede ser simplemente que la ἐπιστήμη no puede abordar, con su propio modo de justificación deductiva, los principios en los que ella misma se asienta, y que, por tanto, debe partir necesariamente de supuestos no demostrables. Esto no implica, sin embargo, que la ἐπιστήμη no pueda ir acompañada, a su vez, de la conciencia de que ella misma depende de principios que no puede justificar. La limitación propia del conocimiento que provee la ciencia demostrativa, en cuanto tal, sólo se convierte en una forma de error y de autoengaño allí donde no va acompañada de dicha conciencia reflexiva respecto de los límites del ámbito abierto al acceso por vía de demostración.

Met. I 1-2, a las causas y los principios últimos de todas las cosas (cf. esp. *Met.* I 1, 981b28-982a3; I 2, 982b7-10).

b) Pero también las dos virtudes fundamentales vinculadas con el uso práctico del intelecto, la τέχνη y la φρόνησις, constituyen, según la caracterización genérica provista por Ar., modos de ser en o de dar con la verdad por parte del alma. Se trata aquí de disposiciones habituales vinculadas con el obrar en sus diferentes formas, y no con el comportamiento teórico-contemplativo. Como tales, se efectivizan y adquieren expresión a través del obrar mismo. Por ello, es razonable pensar que la referencia a la noción de verdad adquiere aquí un alcance diferente que en el caso de las virtudes vinculadas con el uso puramente teórico del intelecto. Más concretamente, la vinculación relevante en el caso de la τέχνη y la φρόνησις es con la noción de verdad práctica, que no casualmente Ar. define en *EN* VI 2, en la introducción misma al tratamiento de las virtudes dianoéticas. Ahora bien, que lo que se pone en juego aquí es la noción de verdad práctica –que, tal como la he reconstruido al comienzo, resulta sustancialmente más compleja que la noción habitual de verdad teórica– queda de manifiesto ya por el hecho de que Ar. se ve necesitado de introducir diferenciación adicional también con referencia a las nociones de afirmación y negación relevantes para el caso de las virtudes en cuestión. Como vimos, en el comienzo de *EN* VI 3 Ar. caracteriza de modo genérico a las virtudes dianoéticas como disposiciones habituales a través de las cuales el alma está en o da con la verdad, *al afirmar o negar* (τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι) (cf. 1139b15). A continuación, sigue inmediatamente en el texto el tratamiento de la ἐπιστήμη, una virtud propia del uso teórico del intelecto, lo cual hace que resulte relativamente fácil pasar por alto el hecho de que, junto con la diferenciación introducida en la noción de verdad por medio de la caracterización de la verdad práctica, en *EN* VI 2 Ar. ha diferenciado ya, de modo paralelo a la correspondiente diferenciación de la noción de verdad, también las nociones de afirmación y negación, a fin de adecuar su aplicación a la nueva noción de verdad así elaborada. En tal sentido, Ar. establece una correspondencia analógica entre un sentido teórico-constatativo y uno práctico-conativo de 'afirmación' y 'negación': lo que con referencia al pensamiento discursivo (διάνοια) son la afirmación (κατάφασις) y la negación (ἀπόφασις) en su sentido habitual, eso mismo son la búsqueda (δίωξις) y la evitación (φυγή) con referencia al deseo (ὄρεξις), en sus diferentes formas posibles (1139a21 s.).

Sería un error, a mi juicio, ver ambos conceptos de afirmación y negación, en lo que concierne a la diferencia entre el pensamiento (διάνοια)

y el deseo (ὄρεξις), como simplemente opuestos entre sí y situados a un mismo nivel. Pues lo que está en juego aquí, como aclara a continuación el texto, no es la estructura del *mero* deseo, tomado como una simple tendencia a actuar de cierto modo, pero no necesariamente efectivizada todavía. Lo que está en juego es, más bien, la estructura de la decisión deliberada, esto es, de la προαίρεσις, que se funda como tal en el deseo, y que lleva, a través del correspondiente proceso deliberativo, a la acción que está en concordancia con él. En tal sentido aclara Ar., como vimos, que la προαίρεσις es un deseo deliberativo (ὄρεξις βουλευτική) (1139a23), donde hay que recordar que el objeto de la προαίρεσις y el de la deliberación (βούλευσις) son genéricamente uno y el mismo, pero con la importante diferencia de que, en cuanto objeto de la προαίρεσις, aquello sobre lo cual se delibera aparece, en cada caso, como ya determinado (cf. *EN* III 5, 1113a2-5; véase también arriba nota 12). Por eso, en el caso del deseo, la oposición entre afirmación y negación aparece referida a dos tipos opuestos de *acciones*, como son el buscar y el evitar, y no a la simple diferencia entre meros deseos o anhelos de tipo positivo ("desear algo" o bien "desear que...") y de tipo negativo ("no desear algo" o bien "no desear que..."), considerados con independencia de su realización efectiva en la acción. Ahora bien, el silogismo práctico provee, justamente, la explicación del modo en que a partir de un determinado deseo (referido a un fin) y de una creencia conectada con dicho deseo (en tanto referida a los medios para la realización del fin), y a través, precisamente, de la intervención de la προαίρεσις, surge el tipo de acción apropiada, que está en correspondencia con dicho deseo. Por lo tanto, puede verse claramente que la búsqueda, como afirmación en sentido práctico-conativo, y la evitación, como negación en ese mismo sentido, no están situadas al mismo nivel que sus análogos de carácter meramente teórico-constatativo, sino que los presuponen, en la medida en que en la producción de la acción, a través de la premisa menor del silogismo práctico, va involucrado siempre ya también un momento de carácter teórico-constatativo.

Un breve cuadro de las correspondencias puestas en juego, a la luz de la estructura del silogismo práctico, puede servir para aclarar mejor el punto:

	Silogismo práctico	*Sentido de ' afirmación' y 'negación'*
-p. mayor:	'deseo X' / 'no deseo X'	mera tendencia disposicional a buscar o evitar (pro-actitud)
-p. menor:	'esto conduce a X' / 'esto no conduce a X'	afirmación o negación, en sentido teórico-constatativo
-conclusión:	acción de búsqueda o evitación	afirmación o negación efectiva, en sentido práctico-conativo

Según esto, es en el nivel de la conclusión del silogismo práctico, es decir, en el nivel de la acción misma, donde se encuentra el sentido genuinamente práctico-conativo de la afirmación y la negación. En la premisa mayor tenemos, en cambio, el momento correspondiente a la mera ὄρεξις, considerada como todavía no mediada por la deliberación y, por ende, como no conducente aún a la decisión deliberada, ni a la acción resultante de ella. El momento de la mediación deliberativa referida a los medios, correspondiente a la intervención de la διάνοια, se encuentra, por su parte, claramente representado por la premisa menor. La acción, en tanto resultante de la intervención de la προαίρεσις, constituye, como vimos, el resultado de la vinculación en una cierta unidad significativa del momento desiderativo y el momento cognitivo, representados respectivamente por una y otra premisa.

Que la especificidad de la προαίρεσις reside, justamente, en llevar a cabo esta convergencia de deseo y pensamiento (creencia), lo enfatiza el propio Ar., cuando, tras explicar la verdad práctica en los términos indicados arriba, caracteriza a la προαίρεσις, en tanto principio (ἀρχή) de la acción, como un 'intelecto desiderativo' o bien como un 'deseo intelectivamente mediado' (ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς... ἢ ὄρεξις διανοητική) (1139b4 s.). La verdad práctica se alcanza, pues, a través de la peculiar forma de afirmación y negación, que consiste en la producción de la acción tendiente a obtener o bien a evitar algo determinado. Según lo establecido al comienzo, en la reconstrucción de los requerimientos formales de la verdad práctica, que la acción producida en cada caso resulte o no efectivamente un ejemplo concreto de verdad práctica depende de que la correspondiente creencia referida a los medios para obtener el fin sea verdadera (en sentido teórico-constatativo), y de que el deseo que motiva la acción sea recto (desde el punto de vista de la evaluación moral), por apuntar a un

fin compatible con una adecuada representación de la vida buena[26]. Cada una a su modo, τέχνη y φρόνησις deben ser, según la caracterización genérica dada por Ar., disposiciones habituales que hagan al alma más

26. En este sentido, resulta altamente instructiva la aclaración introducida por Ar. en *EN* VI 2, según la cual hay, en principio, tres factores determinantes (τὰ κυρία) de la acción y la verdad (πράχεως καὶ ἀληθείας), a saber: percepción (αἴσθησις), intelecto (νοῦς) y deseo (ὄρεξις); pero, entre ellos, la percepción no es, como tal, principio de ninguna acción (οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως), en el sentido propio del término, como lo muestra el hecho de que los animales participan de la percepción, pero no de la praxis. De aquí se sigue que los animales tampoco tienen acceso, propiamente, al ámbito de la verdad práctica. Sin embargo, Ar. adscribe a los animales, al menos, a algunos de ellos, la facultad de llevar a cabo silogismos prácticos, sobre la base de la conexión de deseos y percepciones. Y todo indica que Ar. reconoce a algunos animales la capacidad de poseer contenidos perceptivos dotados, aunque más no sea de modo no expreso, de una estructura proposicional del tipo 'objeto + determinación', por más que parece negar, al mismo tiempo, que dichos animales puedan poseer genuinas 'creencias', sobre la base del establecimiento de un nítido contraste entre contenido perceptivo, por un lado, y creencia, por el otro (cf. *DA* III 3, 428b3-10, donde el argumento para marcar la diferencia remite al hecho de que nada impide que el sol pueda *aparecérsenos* (φαίνεται) perceptivamente como del tamaño de un pie, y que, al mismo tiempo, *creamos* (πιστεύεται) que es mucho más grande que la tierra habitada; para una discusión de este punto, véase Sorabji [1993], esp. p. 35 ss.). ¿Por qué niega Ar., entonces, que el animal sea capaz de originar genuina praxis y de acceder, así, al ámbito de la verdad práctica? A mi juicio, la razón ha de buscarse, más allá de la carencia de genuinas creencias referidas al contenido de la percepción, sobre todo, en el hecho de que los animales –y, del mismo modo, los niños pequeños– no operan sobre la base de la asunción una representación global de la vida buena, por elemental, poco perfilada e, incluso, inadecuada que ésta pudiera ser, lo cual es, en cambio, esencial en el caso de los genuinos agentes de praxis. En tal sentido, Ar. rechaza que los animales y los niños posean προαίρεσις, aunque los considera, sin embargo, capaces de acción voluntaria (cf. *EN* III 4, 1111b8 s.; *EE* II 10, 1225b19-27). En efecto, los comportamientos producidos sobre la base de προαίρεσις constituyen sólo una especie, dentro del género más amplio del comportamiento voluntario (cf. *EN* III 4, 1111b6-8; V 10, 1135b8-11). La noción aristotélica de προαίρεσις, en el sentido preciso de 'decisión deliberada', tiene, según esto, requerimientos mayores que lo que puede suponerse a primera vista, pues no remite, simplemente, al aspecto vinculado con la producción voluntaria de una acción o un comportamiento particular, sino, más bien, al hecho de que los motivos que llevan a su producción quedan insertos, a través del proceso deliberativo, en el marco más amplio de un proyecto total de sentido, orientado a partir de una cierta representación de la vida buena. Contra lo que sugieren algunos intérpretes (véase Dirlmeier [1956], p. 327 *ad* 1111a26), esta posición restrictiva en la atribución de προαίρεσις a los animales no varía, en lo esencial, en el tratamiento de *MA* 6, 700b17-701a6, donde Ar. no habla de los animales, por oposición al hombre, sino que se refiere, en general, al 'ser vivo' (cf. 700b17 s.: τὸ ζῷον). Nussbaum (1978), p. 336 s. sugiere que, en el caso de ciertos animales, Ar. puede haber pensado, más bien, en una cierta capacidad de elección, que constituiría una suerte de *analogon* subracional de la προαίρεσις, en su sentido propio. Sea como fuere, por este lado se advierte, pues, de inmediato, la conexión con lo establecido por el requerimiento 2) en la caracterización formal de la verdad práctica, que exige la rectitud del deseo, en cuanto dicho requerimiento posee, como señalé más arriba, un fuerte componente de carácter holístico y coherentista. Ni los animales ni los niños pequeños pueden satisfacer, a juicio de Ar., las exigencias de racionalidad interna que se derivan de tal requerimiento, con lo cual no están tampoco en condiciones de acceder al ámbito en que puede haber, propiamente hablando, verdad y falsedad prácticas. Y esto equivale a decir, en definitiva, que no están en condiciones de acceder al ámbito de la genuina praxis.

eficaz justamente en la producción del tipo de acción que realiza en concreto las condiciones propias de la verdad práctica como tal. Veamos ahora de qué modo se aplica esto a cada una de dichas virtudes intelectuales.

4. ΤΕΧΝΗ, ΦΡΟΝΗΣΙΣ Y VERDAD PRÁCTICA

En *EN* VI 4 Ar. distingue dos modos fundamentales de acceso al ámbito de lo contingente (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν), conectados de modo directo con el uso práctico del intelecto, a saber: la ποίησις y la πρᾶξις (cf. 1140a1 s.). Ambos modos de acceso, cuyo correlato objetivo viene dado por lo que es objeto de producción (τὸ ποιητόν) y lo que es objeto de acción (τὸ πρακτόν), respectivamente, son irreductibles entre sí (1140a5 s.: οὔτε γὰρ ἡ πρᾶξις ποίησις οὔτε ἡ ποίησις πρᾶξίς ἐστιν), y deben, por tanto, ser considerados de modo específico, cosa que Ar. hace de hecho en *EN* VI, al tratar de modo separado las virtudes específicas que se conectan con cada uno de ellos. Así, en el propio capítulo 4 trata primero la τέχνη, como virtud propia del tipo de acceso correspondiente a la ποίησις, mientras que reserva el capítulo 5 para la φρόνησις, como virtud específica correspondiente al tipo de acceso propio de la πρᾶξις. El tratamiento de la φρόνησις viene, a su vez, complementado por una serie de observaciones referidas a su relación con la σοφία en el cap. 7, y por la discusión de una serie de capacidades estrechamente vinculadas, tales como la εὐβουλία, la σύνησις, la γνώμη etc. en los caps. 7-12, así como por la importante discusión de la relación entre la φρόνησις, como virtud del intelecto, y la virtud ética, como virtud del carácter, en el cap. 13. Con todo, la caracterización de una y otra virtud intelectual, es decir, de τέχνη y φρόνησις presenta, como veremos, importantes paralelos en su estructura.

a) Respecto de la τέχνη como tal, Ar. la caracteriza como una disposición habitual de carácter productivo, que va acompañada de determinación racional-discursiva verdadera (ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική) (1140a10). La referencia a la verdad de la determinación racional-discursiva interviniente resulta esencial en tal caracterización, como lo muestra el hecho de que poco después Ar. caracterice la disposición opuesta a la

τέχνη, esto es, la ἀτεχνία, precisamente por referencia a la falsedad de la correspondiente determinación racional-discursiva (cf. 1140a21 s.: μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικὴ ἕξις).

Con todo, si la línea general de mi reconstrucción de la noción aristotélica de verdad práctica es correcta, sería un error ver en esta referencia a la verdad del λόγος la explicación específica del modo en que la virtud intelectual de la τέχνη constituye un modo de ser o dar con la verdad. En efecto, es fácil ver que la referencia a la verdad del λόγος se conecta aquí, de modo directo, con el requerimiento 1) de la noción de verdad práctica, y concierne, por tanto, a la premisa menor del silogismo práctico, la cual es, como vimos, de carácter puramente teórico-descriptivo en su estructura interna. La premisa menor del silogismo práctico, del cual el silogismo técnico puede verse como una variante específica, corresponde al resultado del proceso deliberativo acerca de los medios adecuados para alcanzar el fin al que apunta en cada caso el correspondiente deseo[27].

Para ilustrarlo con un ejemplo al que Ar. recurre en otros contextos (cf. *Met.* VII 7, 1032b2-14), cuando un médico debe curar una determinada enfermedad, identificada, como tal, a través del correspondiente diagnóstico, el tipo de razonamiento que pone en marcha apunta a hallar dentro de la cadena causal correspondiente –la cual es objeto justamente del conocimiento específico que proporciona el saber propio del médico– el lugar en el cual él mismo puede incidir efectivamente, a través de la administración de medidas terapéuticas, que, por medio de la puesta en marcha de determinados procesos causales, conduzcan, finalmente, al objetivo de la recuperación de la salud o bien de la disminución de los efectos propios de la enfermedad del caso. En dicho proceso deliberativo –que se mueve dentro del espacio de comprensión abierto por la articulación de medios a fines, con referencia a un contexto específico definido por un conjunto de relaciones causales– el fin último al que apunta el proceso como un todo queda excluido, como tal, de la ponderación deliberativa misma, y apare-

27. Para una detallada discusión de la concepción aristotélica del silogismo técnico y su conexión con el silogismo práctico véase Kenny (1979), p. 111-146. El tratamiento de Kenny constituye una excepción digna de nota, dentro de la tendencia general a relegar al segundo plano la consideración del razonamiento técnico en la discusión de la concepción aristotélica de la racionalidad práctica. Sin embargo, el lector comprobará que, siguiendo a Anscombe, Kenny defiende una interpretación de la estructura del silogismo práctico y el silogismo técnico diferente, en aspectos esenciales, de la presentada aquí, en la medida en que parte de la asunción de que la premisa mayor no debe ser construida como un enunciado que da expresión a un deseo o, en general, una pro-actitud (cf. p. ej. p. 126 ss.).

ce, más bien, como puesto siempre ya de antemano[28]. En cuanto médico, el médico ya no delibera acerca de si pretende o no curar, sino tan sólo acerca de los mejores modos y caminos para alcanzar dicho objetivo, el cual le viene dado ya de antemano por la propia constitución interna de su arte[29]. Ello no quiere decir, obviamente, que en otro nivel diferente de reflexión no sea posible plantearse la pregunta acerca de si uno realmente desea llegar a ser médico, y dedicarse así a tratar de curar a los enfermos. Pero ésta ya no es una pregunta interna a la medicina misma como τέχνη, sino que se trata, más bien, de una pregunta de alcance fundamentalmente ético-práctico, y no meramente técnico, que concierne, como tal, al modo en que el sujeto del caso se representa su propio ideal de una vida buena. En el ámbito específico de la τέχνη como tal –como ocurre también, de otro modo, en los demás contextos particulares de decisión y deliberación– los procesos deliberativos deben partir necesariamente de objetivos y fines ya asumidos como tales, que no son puestos nuevamente en cuestión en el curso de la deliberación misma, tal como el propio Ar. lo señala expresamente, para el caso de los fines específicos propios del arte del médico, del orador e, incluso, del político[30].

Justamente el hecho de que el fin de la actividad técnica del caso sea un presupuesto dado de antemano, en los procesos deliberativos específicos que caracterizan a la ejecución en concreto de la correspondiente τέχνη, explica que, a la hora de caracterizar de modo genérico la τέχνη como disposición productiva, Ar. haga caer el énfasis sobre el momento de la determinación racional-discursiva, y sobre su carácter específico de verdad. Pero, por lo dicho, resulta obvio que la intervención de la determinación racional-discursiva constituye un aspecto particular dentro de una estructura más compleja, en la medida en que presupone ya como dada de antemano la posición del fin correspondiente, por referencia al cual la τέχνη en cuestión adquiere su especificidad propia. A esta primera consideración se agrega, además, una segunda, que apunta en el mismo sentido. Como vimos, el momento correspondiente a la intervención de la facultad que permite deliberar adecuadamente acerca de los medios para alcanzar el

28. Cf. *EN* III 5, 1112b11-16: βουλευόμεθα δ᾽ οὐ περὶ τῶν τέλων ἀλλὰ περὶ τὰ πρὸς τὰ τέλη... ἀλλὰ θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι.

29. Cf., p. ej., *EN* I 1, 1094a6-9: πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ γίνεται τὰ τέλη· ἰατρικῆς μὲν γὰρ ὑγίεια, ναυπηγικῆς δὲ πλοῖον, στρατηγικῆς δὲ νίκη, οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτος.

30. Cf. *EN* III 5, 1112b12-14: οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλεύεται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει.

correspondiente fin es, sin duda, esencial para la disposición propia de la τέχνη, en la medida en que ésta constituye un modo peculiar del *saber* práctico-operativo, es decir, un modo peculiar del *saber* hacer. Sin embargo, no menos cierto es el hecho de que la τέχνη, como un modo peculiar del *saber* hacer, es siempre al mismo tiempo un modo del saber *hacer*. Dicho de otro modo: en tanto constituye una virtud específicamente vinculada con el uso práctico, y no meramente teórico-contemplativo, del intelecto, corresponde a la τέχνη, de modo esencial, también el momento de la eficacia en la *realización en concreto* de los fines específicos a los que apuntan en cada caso los correspondientes procesos deliberativos. Es cierto que, al marcar el contraste con el caso la habilidad práctico-operativa basada en mera experiencia, Ar. enfatiza el hecho de que lo propio de la τέχνη es el conocimiento referido a las conexiones causales relevantes, y no tanto la eficacia en el tratamiento del caso particular, en lo cual la simple experiencia suele incluso aventajarla[31]. Ello no impide, sin embargo, que, a la hora de acentuar el contraste con las formas propias del uso puramente teórico del intelecto, Ar. enfatice con la misma claridad el hecho de que a la τέχνη, tal como de modo análogo también a la φρόνησις, pertenece, de modo esencial, la *capacidad de realización* en concreto de los fines a los que apunta en cada caso el correspondiente proceso deliberativo. De hecho, a enfatizar este aspecto apunta ya la propia caracterización de la τεχ́νη en *EN* VI 4, que la presenta como una disposición habitual *de carácter productivo* (ποιητική), y la vincula así estructuralmente con el ámbito de la producción (ποίησις), en el sentido más amplio del término. En tal sentido, retomando de modo indirecto la caracterización dada ya por Platón[32], Ar. presenta a la τέχνη como vinculada causalmente –a través de la acción del agente del proceso de producción, en el cual reside el principio del movimiento de lo producido (ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι)– con la *generación* (περὶ γένεσιν) o venida al ser de determinados objetos (*vgr.* los artefactos) o determinados estados de cosas (*vgr.* la salud en el cuerpo del paciente), pertenecientes, en tanto generados, al ámbito ontológico de lo contigente (cf. *EN* VI 4, 1140a10-16).

31. Cf. *Met.* I 1, 981a5-11, donde el ejemplo concierne nuevamente al caso de la medicina, y remite a la diferencia entre el conocimiento de lo que, en general, produce una enfermedad, por un lado y la habilidad que permite curarla en el caso de un paciente individual como Calias o Sócrates, aun sin el conocimiento expreso de los nexos universales de tipo causal subyacentes, por el otro.

32. Cf. *Simposio* 205b-c: "toda causa (αἰτία) para cualquier cosa que pasa del no ser al ser es ποίησις, de modo que también los trabajos <llevados a cabo> bajo las diferentes τέχναι son casos de ποίησις" (traducción mía).

Se advierte, pues, a partir de lo dicho que la caracterización de la τέχνη, aunque enfatiza especialmente el aspecto referido a la verdad del λόγος, pone en juego, al mismo tiempo, también los otros aspectos esenciales dentro de la concepción aristotélica en torno a la producción de la acción, tal como éstos aparecen reflejados en la estructura formal del silogismo práctico. Concretamente, se trata aquí del aspecto referido a la necesidad de la posición del fin por el deseo, la cual abre el espacio de comprensión para los correspondientes deliberativos, por un lado, y del aspecto referido a la producción misma de la acción, en correspondencia con la unidad significativa de deseo (referido al fin) y creencia (referida a los medios adecuados para su consecución), por el otro. Sobre esta base, podemos considerar ahora de qué modo se aplican al caso concreto de la τέχνη, y de la acción producida sobre la base de τέχνη, los requerimientos propios de la noción de verdad práctica. Esto nos permitirá entender de modo más específico en qué medida la τέχνη, como virtud del intelecto en su uso práctico, constituye un modo de ser en o dar con la verdad. Respecto del requerimiento de verdad del λόγος –requerimiento 1) en la caracterización formal de la verdad práctica en *EN* VI 2–, ya ha quedado suficientemente explicado de qué modo se aplica al caso de la acción técnica: los procedimientos deliberativos propios de la τέχνη como tal se sitúan, desde el comienzo, en el espacio de comprensión abierto por la articulación de medios a fines, donde los fines son, en cada caso, los propios y específicos de la τέχνη en cuestión, a saber, la curación en el caso de la medicina, la persuasión en el caso de la retórica, la buena legislación en el caso de la actividad político-legislativa o, para poner ejemplos más elementales tomados del inicio mismo de *EN*, el navío en el caso del arte de la construcción naval, la victoria en el caso de la estrategia y la riqueza en el caso de la economía (cf. I 1, 1094a8 s.).

Por su parte, respecto del requerimiento de rectitud del deseo –requerimiento 2) en la caracterización formal de VI 2–, hemos visto ya por qué razón no recibe especial énfasis en la caracterización de la τέχνη de VI 4, en la medida en que los fines de la actividad técnica vienen dados siempre ya de antemano, antes de ponerse en marcha ningún proceso concreto de deliberación. Por cierto, Ar. conoce perfectamente la posibilidad de emplear el conocimiento puesto a disposición por una determinada técnica, para fines diferentes o, incluso, opuestos a aquellos a los que están dirigidos primariamente el desarrollo y el aprendizaje de la técnica en cuestión. Así, por ejemplo, el médico puede valerse del conocimiento técnico que lo hace competente para curar, eventualmente, también para producir resul-

tados opuestos, tales como la enfermedad o la muerte. Y, de hecho, Ar. remite en reiteradas oportunidades al tópico dialéctico según el cual toda técnica y toda ciencia se refiere, en principio, a *ambos* contrarios, dentro de un determinado ámbito de objetos, es decir, en el caso de la medicina, por ejemplo, tanto a la salud como a la enfermedad[33]. Sin embargo, Ar. excluye que una determinada ciencia o técnica pueda referirse *indiferentemente* a uno u otro contrario, como si ambos pudieran ser considerados en pie de igualdad como fines específicos de las correspondientes actividades. Por el contrario, Ar. insiste, más bien, en el hecho de que cada ciencia y cada técnica tiene *uno y sólo un* contrario como objeto propio, mientras que puede ser dirigida intencionalmente al otro contrario *sólo de modo indirecto y por accidente*. Más precisamente: cada ciencia y cada técnica considera aquel contrario que no constituye su objeto específico sólo bajo el aspecto de la privación (στέρησις), es decir, como ausencia de la determinación positiva que provee su objeto propio de referencia (cf. *Met.* IX 2, 1046b7-15). Así, por ejemplo, la medicina apunta a la salud como a su objeto propio y específico, y considera la enfermedad siempre exclusivamente como ausencia de salud (cf. también *Met.* IV 2, 1004a9; 1005a4; XI 13, 1061a19). En tal sentido, Ar. habla incluso de la existencia de un objetivo o fin según naturaleza (κατὰ φύσιν) (*vgr.* la salud), y de uno contra naturaleza (παρὰ φύσιν) (*vgr.* la enfermedad), para cada ciencia (cf. *EE* II 10, 1227a25-28)[34]. Todo esto avala la afirmación hecha al comienzo acer-

33. Para el mencionado tópico, que constituye un ejemplo favorito de premisa dialéctica, cf., p. ej., *APr.* I 1, 24a1; I 36, 48b5; II 26, 69b9 ss.; *APo* I 7, 75b13; *Tóp.* I 10, 104a16. Véase también Bonitz (1870) 279b12 ss.

34. En el pasaje citado de *EE* II 10 Ar. establece, inmediatamente a continuación, un paralelo con el caso del deseo racional (βούλησις): también éste se refiere *por naturaleza* (φύσει) al bien, y al mal, en cambio, sólo *contra naturaleza* (παρὰ φύσιν), y por causa de una suerte de desviación (διὰ στροφήν) con respecto a su tendencia inmediata (cf. 1227a28-31). Aunque el paralelo es ciertamente importante, no va tan lejos, desde el punto de vista sistemático, como podría parecer a primera vista. Esto se advierte cuando se toma en consideración el hecho de que el tratamiento aristotélico de la βούλησις gira, desde un comienzo, en torno a la distinción entre el bien real (τὸ ἀγαθόν) y el bien aparente (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν) (cf. *EN* III 6; véase esp. 1113a15-22), que está destinada a hacer lugar también a la posibilidad de autoengaño respecto del propio bien, por parte del agente de praxis. En tal sentido, cuando Ar. afirma que la βούλησις apunta por naturaleza al bien, y sólo contra naturaleza al mal, está muy posiblemente realizando un diagnóstico situado en la perspectiva de la tercera persona, ya que, desde el punto de vista del propio agente, su deseo racional no puede apuntar sino a lo que el mismo agente considera, al menos, en la situación concreta de acción, como bueno, aun cuando nada impide, por cierto, que, al hacerlo así, esté justamente en situación de autoengaño respecto de su propio bien. De aquí se sigue, sin embargo, que la referencia al fin, en el ámbito de la genuina praxis, presenta problemas mucho más complejos que en el caso de la ποίησις, cuando se trata de dar cuenta de la posibilidad de pasar de la noción meramente formal del bien, como fin buscado por sí mismo a través de la acción, a la determinación

ca del carácter pre-dado del fin, con respecto a los procesos deliberativos propios de la actividad técnica.

A esto se agrega todavía un importante elemento adicional, que da cuenta del hecho de que el requerimiento de rectitud del deseo no reciba mayor énfasis en el tratamiento de la τέχνη de *EN* VI 4. Se trata de que los fines propios de la τέχνη son fines de carácter puramente instrumental, que ocupan, como tales, una posición inferior dentro de la jerarquía de los fines con arreglo a la cual Ar. caracteriza su noción de la vida buena o feliz. En efecto, ya la caracterización introductoria de la jerarquía de los fines en *EN* I 1 –que introduce la distinción entre actividades que tienen como fin un producto (ἔργον) extrínseco a la actividad misma, por un lado, y actividades que no apuntan a un fin extrínseco a la propia actividad, por el otro– deja en claro de antemano que las actividades técnicas y sus correspondientes fines no pueden aspirar a ocupar una posición muy alta en la jerarquía construida con arreglo a la pregunta por el fin último de todas las actividades de la vida práctica (cf. *EN* I 1, 1094a3-18). Dicho fin último debe ser, según la famosa caracterización aristotélica, un fin deseado por sí mismo, y no en función de otra cosa (cf. *EN* I 1, 1094a18-22). Por lo mismo, debe ser también un fin último y autosuficiente, que no deje deseos ulteriores insatisfechos (cf. *EN* I 5). Los fines a los que apuntan las actividades técnicas son, en cambio, fines instrumentales, buscados, como tales, no por sí mismos, sino, más bien, para alcanzar a través de ellos otras cosas diferentes. De modo más preciso: los productos exteriores a los que apuntan como fines las actividades técnicas son buscados, como tales, sola o bien fundamentalmente con vistas a la obtención de los fines propios de la praxis, es decir, de los fines vinculados con el conjunto de actividades que no apuntan a resultados exteriores a ellas mismas, y que son precisamente aquellas actividades en las que reside, en definitiva, la vida buena para el hombre. Ahora bien, esto tiene importantes consecuencias, a la hora de evaluar el modo en que el requerimiento de rectitud del deseo se aplica al caso de la τέχνη como tal. En efecto, en la medida en que dicho requerimiento expresa una exigencia de alcance esencialmente práctico-moral, vinculada con la referencia de los fines perseguidos a través de las acciones particulares a una representación adecuada de la vida buena para

del contenido material específico que debe asignarse en concreto a dicho fin o bien. Por eso, la tarea de la determinación del contenido material del fin último en el ámbito de la φρόνησις trae consigo un tipo de complejidad peculiar, que no puede compararse, en su grado y estructura, con ninguno de los problemas que deben resolverse en el ámbito de la deliberación puramente técnica. Para este aspecto del problema, véase también lo expuesto abajo en p. 394 ss.

el hombre, parece claro que los fines propios de las actividades técnicas sólo pueden satisfacerlo, en la medida en que dichas actividades queden sujetas, de modo mediato o inmediato, a la regulación que procede del ámbito propio de la reflexión moral como tal. Así, por ejemplo, la acción de producir un zapato podrá satisfacer el requerimiento de rectitud del deseo no sólo en la medida en que el zapato producido resulte ser 'bueno', en el sentido puramente técnico que atiende a su adecuación al fin para el que fue diseñado. Por el contrario, el requerimiento de rectitud del deseo exigirá también que dicho fin pueda ser considerado, a su vez, como bueno o, al menos, aceptable, desde el punto de vista de su contribución al logro del objetivo de una vida buena[35]. Esta interpretación del modo en que se apli-

35. En el caso de productos exteriores a la acción misma, tales como un zapato, un cuchillo, etc., se añade una complicación ulterior, a saber: quien los produce, una vez concluido el proceso de producción, ya no está normalmente en condiciones de controlar su buen uso posterior, por parte de los potenciales usuarios. Dada la esencial ambivalencia de los instrumentos puestos a disposición por la producción técnico-artística, todo indica que, a la hora de evaluar sus posibles modos de empleo, hay que apelar, como en el caso del correspondiente saber técnico (p. ej. la medicina), a una diferencia entre fin natural y fin antinatural de cada instrumento y cada objeto útil, donde el fin natural viene determinado, en cada caso, por referencia al correspondiente saber de uso, encarnado en la figura del usuario competente y noble en sus propósitos. El punto se conecta de modo inmediato con la tesis platónica del primado del saber de uso sobre el saber productivo, tal como aparece claramente expresada, por ejemplo, en la famosa crítica a la escritura desarrollada en el *Fedro* (cf. 274b-278b). Para la mencionada tesis platónica de la prioridad del saber de uso y, en general, del saber práctico, sobre el saber técnico-productivo, véase la excelente discusión en Wieland (1982), p. 17, 27, 177 s., y esp. p. 252-263. En todo caso, la idea de que el artefacto, como objeto resultante de la producción técnico-artística, se caracteriza por independizarse del artífice, y por poder llevar así una suerte de vida propia, en buena medida desligada en sus efectos de las intenciones originales del artesano, parece haber formado parte de las intuiciones centrales en la reflexión aristotélica sobre el ámbito de la τέχνη. Más aún: en el caso concreto de algunos artefactos especialmente señalados, tales como las obras literarias destinadas a servir de base a las representaciones del teatro trágico, dicha intuición parece haber jugado un papel crucial, a la hora de determinar en qué consiste la especificidad de su contribución al ámbito de experiencia del que forman parte. Para un desarrollo de estas conexiones, véase, una vez más, la notable contribución de Wieland (1996), esp. p. 493 ss. Ahora bien, con referencia al aspecto meramente productivo de la actividad técnico-artística, se podría estar tentado de introducir una noción específica de verdad *técnica* o *poiética*, que, a diferencia de la noción de verdad práctica, aludiría, sin más, a la adecuación de lo producido respecto del objetivo o fin de la producción, y del mecanismo deliberativo de averiguación de los medios conducentes a dicho fin, *pero sin referencia alguna al requerimiento de aceptabilidad moral de los correspondientes fines, y de los caminos escogidos para lograrlos*. Esta noción de verdad técnico-poiética sería, pues, éticamente neutral, y correspondería a la que se emplea en contextos restringidos a la evaluación de mera eficacia técnica. Del mismo modo, un análogo práctico de la mera noción de verdad técnico-poiética, como adecuación de lo producido a las intenciones del artífice, cualesquiera que éstas fueran, vendría dado por la noción de verdad puramente *estratégica*, definida, como tal, en función de la mera habilidad (δεινότης) para obtener determinados fines, cualquiera sea su cualidad, desde el punto de vista de la evaluación moral, y sin referencia, por tanto, a la φρόνησις y a los fines virtuosos (para la distinción entre δεινότης y φρόνησις, véase *EN* IV 13, 1144a23-b1). Sin embargo, como lo sugiere ya la tesis aristotélica del

ca al caso de la τέχνη el requerimiento de rectitud del deseo resulta compatible con la posición general de Ar. acerca de la primacía de la πρᾶξις y su virtud propia, la φρόνησις, sobre la ποίησις y su virtud propia, la τέχνη.

Por último, resulta inmediatamente claro, sobre esta base, cómo se aplica al caso de la τέχνη y la acción técnica también el requerimiento de identidad entre lo que afirma el λόγος y lo que persigue la ὄρεξις, esto es, el requerimiento 3) en la caracterización formal de la verdad práctica de *EN* VI 2. En efecto, también en el caso de la τέχνη la producción de la acción, y del objeto exterior resultante de ella, puede y debe verse como el resultado del proceso a través del cual el agente articula del modo adecuado, en una cierta unidad significativa, el contenido del deseo referido al fin y la creencia resultante del proceso deliberativo a través del cual tiene lugar la determinación de los medios adecuados para la consecución de dicho fin. La acción productiva y el objeto producido a través de ella podrán verse como un caso específico de verdad (técnico-)práctica, en la medida en que resulten adecuados y congruentes con los deseos y las creencias que motivaron de modo inmediato su realización: tanto la acción técnica como el artefacto, en tanto resultado objetivado de ella, revelan, en su propia estructura, la intención del artífice que las lleva a cabo, y adquieren así el carácter de representación inmediata del tipo ideal al que responden.

b) En lo que concierne a la φρόνησις, el tratamiento aristotélico en *EN* VI 5 presenta, como anticipé, importantes puntos de contacto, pero también importantes diferencias, con el caso de la τέχνη. Como en el caso de esta última, también aquí el énfasis recae inicialmente en los procesos deliberativos referidos a la determinación de los medios conducentes al fin que es objeto del deseo. Ar. subraya, desde el comienzo, que lo propio del hombre prudente es la capacidad de deliberar correctamente acerca de lo que es bueno y conveniente para él mismo (cf. 1140a25-27). Sin embargo, Ar. introduce una crucial distinción respecto del carácter de los fines que

primado de los fines de la praxis sobre los fines de la producción técnico-artística, y, junto con ella, también el requerimiento de rectitud del deseo introducido en la caracterización formal de la verdad práctica, es muy probable que Ar. mismo no estuviera dispuesto, en rigor, a hablar de 'verdad', en un sentido preciso de alcance práctico-productivo, con referencia a un determinado contexto de actuación, bajo exclusión de toda referencia a la εὐπραξία, como fin último de la vida práctica. Desde este punto de vista, hay razones internas para resistir la tentación de proceder a una esténsión de la noción de verdad aplicable al ámbito de la acción, basada en una concepción meramente eficientista, que adoptara un punto de vista pretendidamente neutral a la hora de evaluar la contribución de los fines buscados en cada caso, con vistas al objetivo último del logro de una vida buena para el hombre.

entran en juego en uno y otro caso: mientras que en sus procesos deliberativos específicos las diferentes τέχναι apuntan, en cada caso, a fines particulares (κατὰ μέρος), como la salud, la fuerza, etc., la φρόνησις se mueve, en cambio, en el espacio más amplio de comprensión que abre la referencia al fin último de la vida buena en general (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως), y considera, desde esa perspectiva, aquellos fines nobles que no son objeto específico de referencia de ninguna τέχνη particular (πρὸς τέλος τι σπουδαῖον... ὧν μή ἐστι τέχνη) (cf. 1140a27-30). Esta importante diferencia respecto de la naturaleza de los fines puestos en juego en cada caso afecta decisivamente a la estructura misma de los procesos deliberativos involucrados, y explica, además, las importantes diferencias de acentuación respecto del caso de la τέχνη, observables en el tratamiento aristotélico de la φρόνησις. Menciono algunos de los aspectos fundamentales que dan cuenta de estas diferencias.

En primer lugar, hay que considerar en toda su importancia el hecho de que la φρόνησις, tanto en el nivel individual como en el nivel comunitario (πολιτική)[36], opera con referencia al fin *último* de la praxis, que no es otro que la vida buena o feliz. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con los fines específicos propios de las τέχναι, se trata aquí de un fin que no viene simplemente dado de antemano, en lo que concierne a la determinación material de su contenido objetivo[37]. Ar. asume, por cierto, que la referencia a un fin último de todas las actividades prácticas es un presupuesto indispensable para la configuración de sentido de la praxis como un todo (cf. *EN* I 1 y I 5), y señala expresamente que la asunción de un cierto ideal de la vida buena o feliz, por parte del agente racional de praxis, constituye una condición necesaria para la posibilidad del pleno despliegue de sus capacidades en cuanto agente *racional* de praxis (cf. *EE* I 2, 1214b6-14). No suponer la existencia de un tal fin último, deseado por sí mismo y

36. En *EN* VI 8, 1141b24-29 Ar. distingue diferentes formas de despliegue o realización la φρόνησις, por referencia a diferentes ámbitos de actuación, más concretamente: hay, por un lado, una φρόνησις individual y, por otro, una φρόνησις política, la cual se divide, a su vez, en 1) la nomotética o arquitectónica y 2) la práctica, ésta última con sus dos posibles formas, a saber: a) la vinculada con la función de deliberación en la asamblea popular y b) la vinculada con la actuación ante los estrados judiciales (para este esquema, véase Dirlmeier [1956], p. 457 *ad loc.*). Ar. enfatiza, sin embargo, que en todos estos casos se trata de *una y la misma* capacidad (ἡ αὐτὴ ἕξις), aunque realizada, en concreto, en diferentes ámbitos de despliegue y, por tanto, descripta de diferente modo en cada caso (τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς) (cf. 1141b23 s.).

37. También Kenny (1979), p. 147 ss. llama la atención sobre la importancia de esta diferencia concerniente al modo en que viene dado el fin último en el caso de la τέχνη y de la φρόνησις, y enfatiza la conexión con las diferencias observables en la estructura y el alcance de los procesos deliberativos en uno y otro ámbito de actuación.

autosuficiente, implicaría que todo es deseado en función de otra cosa, con lo cual el deseo sería vano e imposible de satisfacer (cf. *EN* I 1, 1094a20 s.). Ar. señala expresamente, además, que todo el mundo está de acuerdo en llamar 'felicidad' a dicho fin último, querido y buscado por sí mismo (cf. *EN* I 2, 1095a17-20). Sin embargo, todo esto concierne tan sólo a la determinación formal-funcional de la felicidad, como fin último de la praxis, pero deja abierto el problema de la determinación material del contenido objetivo de la vida buena o feliz como tal. En tal sentido, el acuerdo de superficie relativo al nombre del fin último encubre diferencias profundas e, incluso, irreconciliables entre las diferentes concepciones acerca del contenido material de la vida feliz (cf. *EN* I 2, 1095a20-22), tal como éstas aparecen ya claramente reflejadas en la temática tradicional de los diferentes modos de vida (βίοι) (cf. *EN* I 2). De hecho, una parte esencial del trabajo propio de la reflexión moral consiste, precisamente, en la evaluación crítica de los diferentes posibles modos de concebir, desde el punto de vista del contenido material, el ideal de una vida buena para el hombre, y en la elaboración de una representación adecuada de dicho ideal. A tal fin se encamina también, ya en el plano de la filosofía moral misma, la teoría de la felicidad que Ar. presenta y defiende en *EN*, en particular, en los libros I y X, aunque, de hecho, toda la teoría de la virtud de los libros centrales de la obra no hace sino precisar el contenido material de la noción de felicidad elaborada en el libro I, a partir de la elucidación de la noción de fin último en I 1 y 5, y del famoso argumento del ἔργον o la función específica del hombre de I 6.

Sería un error pensar que la problemática referida a la determinación del contenido material de la representación de la vida feliz afecta, exclusivamente, a la *teoría* de la felicidad, situada, como tal, en el plano de la reflexión filosófica sobre la vida práctica, y no primariamente en el plano de la ejecución de la praxis vital misma. Ar. distingue nítidamente, pero no desvincula, sin más, el plano de la filosofía moral, correspondiente a la teoría ética, y el plano de la reflexión moral, correspondiente al ejercicio de la φρόνησις misma. Por una parte, la propia filosofía moral, como filosofía práctica que es, tiene ella misma una finalidad práctica, en la medida en que por vía de esclarecimiento cognitivo pretende contribuir a dotar al obrar de una mayor autotransparencia respecto de su propia estructura, su propio objetivo y sus propias motivaciones: no estudiamos qué es la virtud simplemente para saber, sino también, y fundamentalmente, para llegar a ser más plenamente virtuosos (cf. *EN* II 2, 1103b26-31; véase también I 1, 1095a5 s.; X 1, 1172b3-5; 1179a35-b4). Por otra parte, antes de toda teoría

moral, ya en el propio nivel del ejercicio de la φρόνησις misma, el agente racional de praxis, si espera poder configurar adecuadamente su obrar, con arreglo a una cierta orientación de sentido, no puede evitar plantearse, de uno u otro modo, la pregunta acerca de los fines y objetivos de su propia praxis, y se ve, más tarde o más temprano, confrontado con la necesidad de hacerse cargo de algún modo de la tarea de delinear un cierto proyecto de la propia vida. En dicha tarea juega, sin duda, un papel determinante la reflexión crítica respecto de los fines asumidos en cada caso como propios, respecto del modo de lograr su mejor consecución, así como respecto de los caminos para compatibilizar diferentes objetivos o, en su defecto, respecto de la necesidad de fijar prioridades relativas o escoger entre alternativas, aunque dicha tarea de balance crítico-reflexivo pueda ser llevada a cabo de modo más o menos expreso, y más o menos elaborado, según los casos, las situaciones y las capacidades propias del agente particular. Si bien Ar. insiste en que *prima facie* no corresponde de modo directo a la φρόνησις la determinación de los fines de acción, sino, más bien, la de los medios para asegurar su consecución, mientras que es la virtud ética (ἀρετή) la responsable de la posición de los fines (cf. *EN* VI 13, 1144a6-9; véase también 1144a20-22; 1145a2-6), hay muy buenas razones para sostener que dicha división del trabajo tiene un alcance meramente funcional, referido al contexto particular de deliberación del caso, y no excluye, por tanto, sino que, más bien, implica que lo que, en un determinado contexto de deliberación, es asumido como un fin dado de antemano, acerca del cual *en ese contexto* ya no se delibera, pueda ser hecho ello mismo objeto de deliberación y balance crítico-reflexivo, en un contexto de deliberación más amplio[38]. De hecho hay incluso algún pasaje en el que el propio Ar. remite expresamente a la intervención de φρόνησις, allí donde se trata de posibilitar la elaboración de una representación verdadera del fin último de la praxis (*EN* VI 10,1142b31-33)[39].

38. Para una defensa más amplia de una interpretación que enfatiza la dependencia estructural recíproca entre la virtud ética, por un lado, y las capacidades deliberativas vinculadas con la φρόνησις, por el otro, véase la discusión en Vigo (1996), esp. p. 285-296.

39. Gramaticalmente el texto puede ser leído, en principio, de dos modos diferentes, de los cuales se sigue, respectivamente, una interpretación puramente instrumentalista, que restringe la intervención de la φρόνησις a la determinación de medios para fines dados (así, p. ej., Walter [1874], p. 470 ss.; Burnet [1900], p. 277 *ad loc.*; y también, aunque no sin vacilaciones, Greenwood [1909], p. 66), o bien una interpretación más amplia, que extiende el alcance de tal intervención también a la función de balance crítico-reflexivo de los fines particulares de acción, con vistas a un determinado ideal de la vida buena (así, p. ej., Stewart [1892] II, p. 83 *ad loc.*; Gauthier-Jolif [1958-59] II, p. 518 s. *ad loc.*). A mi juicio, la segunda interpretación es preferible, tanto desde el punto de vista gramatical como desde el punto de vista sistemático. Bajo dicha interpretación, el

Por otra parte, y en inmediata conexión con lo anterior, la relación de medios a fines en el ámbito de reflexión propio de la φρόνησις adquiere un carácter diferente, desde el punto de vista estructural, que en el caso de los contextos de naturaleza exclusivamente técnico-productiva. Fin y medios no se dejan determinar aquí de un modo puramente extrínseco, ni tampoco pueden reconducirse a la unidad, por así decir, desde fuera. El acto moral es querido por sí mismo (*EN* III 3), y los medios de su ejecución guardan con la naturaleza del acto una relación constitutiva: no se puede obtener los fines propios de la moralidad por caminos cualesquiera, sino que el camino de realización de los fines está intrínsecamente conectado, en este caso, con el fin realizado a través de él. En el ámbito técnico, en cambio, la relación de medios a fines es meramente extrínseca: el mismo fin puede ser obtenido indiferentemente por muchos medios, y la cualidad de esos medios no altera necesariamente, desde el punto de vista de la evaluación puramente técnica, la naturaleza del fin.

A la misma vinculación intrínseca de fines y medios en el ámbito de la acción moral apunta también la tesis de VI 13, según la cual no hay virtud ética sin φρόνησις, ni φρόνησις sin virtud ética: a pesar de que mantiene la división del trabajo reflejada en las correlaciones ἀρετή-fin y φρόνησις-medios, Ar. conecta estructuralmente ambas capacidades. Recuérdese, por otra parte, que, en la definición de la virtud ética en *EN* II 6, se incluye expresamente la referencia a la φρόνησις, a través de la mención de la figura del hombre prudente (φρόνιμος), en conexión con la noción de 'término medio'.

Todo esto explica por qué en el tratamiento de VI 5 el énfasis no cae exclusivamente sobre el proceso de deliberación, sino que remite también, y principalmente, a la naturaleza de los fines involucrados. Esto queda recogido en la definición de la φρόνησις introducida en 1140b5 s., que la caracteriza como una disposición habitual verdadera de carácter práctico, acompañada de determinación racional-discursiva, con referencia a lo que es bueno para un hombre (ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ

texto, que está referido a la facultad de deliberar bien propia del prudente (φρόνιμος), debe traducirse como sigue: "si el haber deliberado bien es propio de los que son prudentes, <entonces> la capacidad de correcta deliberación (εὐβουλία) sería la rectitud (ὀρθότης) que concierne a lo conveniente (τὸ συμφέρον) para aquel fin (πρὸς τὸ τέλος) del cual (οὗ) la prudencia (φρόνησις) constituye una representación (ὑπόληψις) verdadera", donde el relativo οὗ tiene por antecedente τὸ τέλος, y no la expresión completa τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, como pretende la interpretación instrumentalista del pasaje. Así leído, el texto establece claramente una conexión entre la intervención de la φρόνησις y la representación verdadera del fin de la praxis.

ἀνθρώπῳ ἀγαθά; véase también 1140b20 s.)[40]. En este tratamiento de la φρόνησις, tal como queda sintetizado en la citada definición, aparecen, pues, armónicamente integrados los aspectos relevados a la luz de la caracterización formal de la verdad práctica, con arreglo a los tres requerimientos ya comentados. Por un lado, la caracterización de la φρόνησις, como vinculada estructuralmente con la función de determinación de los medios y los caminos conducentes al fin de la acción, da cuenta del requerimiento de verdad del λόγος (requerimiento 1) en la caracterización formal de la verdad práctica). Por otro lado, el énfasis en la conexión estructural que vincula inseparablemente a la φρόνησις, como virtud intelectual, con los fines propios de la virtud ética y, a través de ello, con el horizonte de comprensión abierto por la referencia a una adecuada representación de la vida buena para el hombre, se conecta de modo inmediato con el requerimiento de rectitud del deseo (requerimiento 2) en la caracterización formal de la verdad práctica). Por último, el resultado inmediato de los procesos deliberativos correspondientes a la disposición habitual del hombre prudente consiste, precisamente, en la armónica unificación de deseo recto y determinación racional verdadera, en la producción de una decisión deliberada que expresa los rasgos propios de la virtud ética (requerimiento 3) en la caracterización formal de la verdad práctica). Dicho de otro modo: la obra inmediata de la intervención de la φρόνησις no es otra que la producción, en cada contexto particular de acción, de lo que Ar. denomina una προαίρεσις σπουδαία (cf. *EN* VI 2, 1139a25), la cual, como vimos, es el principio inmediato de la producción de una acción que, por estar en

40. Tanto en 1140b5 como el 1140b21, el adjetivo ἀληθής está gramaticalmente referido al sustantivo ἕξις y no a λόγος, lo que implicaría que, a diferencia de lo que ocurre en el caso de la caracterización de la τέχνη (cf. VI 4, 1140a10), Ar. no estaría definiendo la φρόνησις por referencia a la verdad de la determinación racional interviniente, sino por referencia a la verdad de la correspondiente disposición habitual como tal. Contra quienes proponen enmendar el texto para reforzar el paralelo con el caso de la τέχνη (así, p. ej., Susemihl, Stewart, Apelt, Tricot), subraya Volpi (1999), p. 334 s. la importancia de mantener la lectura de los MSS: la sutil diferencia terminológica introducida por Ar. de este modo tendería a enfatizar, en el caso de la φρόνησις, la importancia para el saber práctico-moral de la rectitud de la disposición, sin la cual no habría φρόνησις, sino sólo δεινότης. La última observación es, sin duda, acertada desde el punto de vista sistemático, y coincide con la línea de interpretación que he sugerido arriba. Con todo, desde el punto de vista del léxico, subsiste una dificultad, pues no se ve claramente por qué Ar. hablaría aquí de *verdad*, cuando lo que está en juego es, como el propio Volpi señala, más bien, la *rectitud* de los deseos que apuntan a los fines propios de la virtud y, con ello, también de la disposición habitual que interioriza dichos deseos, y los convierte en rasgos o tendencias persistentes del carácter del agente. De hecho, también en la caracterización de la verdad práctica se alude, como vimos, a la *rectitud* del deseo, y no a su verdad. Y la tesis habitual de Ar. señala que la virtud hace 'recto' (ὀρθός) el objetivo (σκοπός) o fin de la praxis (cf. p. ej. *EN* VI 13, 1144a8).

conformidad con el deseo recto, configura un caso concreto de realización de la verdad práctica.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Si la reconstrucción ofrecida aquí es correcta, se debe admitir que la noción de verdad práctica, lejos de ocupar un lugar más bien marginal, resulta de fundamental importancia dentro de la economía de la concepción aristotélica de la racionalidad práctica y, con ello, también dentro del modelo ético elaborado por Ar. A la luz de esta constatación, tanto más sorprendente debe resultar necesariamente el hecho de que con mucha frecuencia los continuadores y los intérpretes de la filosofía práctica aristotélica hayan encontrado grandes dificultades, a la hora de hacer justicia al concepto de verdad práctica, en su irreductible especificidad. En efecto, es notoria la resistencia de buena parte de tales continuadores e intérpretes a tener que aceptar la viabilidad un concepto peculiar de verdad, que aparecería vinculado específicamente con el ámbito de las acciones propias de los agentes racionales de praxis, y que quedaría referido, como tal, a las acciones mismas, y no al discurso sobre la acción, en sus diferentes posibles formas. Así, orientándose a partir de la noción habitual de verdad teórica, se ha insistido frecuentemente en la tesis, supuestamente de origen aristotélico, según la cual el lugar propio de la verdad estaría en el ámbito del juicio, y de la enunciación predicativa que lo expresa. Toda extensión de la noción de verdad, más allá de esta esfera, hacia el ámbito de las cosas, y, más aún, hacia el ámbito de esas peculiares formas de realidad que son las acciones, estaría basada, según esto, en una extrapolación muy probablemente ilegítima y potencialmente confusa, o, en el mejor de los casos, filosóficamente improductiva, de dicha noción básica. De ahí que se haya intentado tradicionalmente rescatar, de alguna manera, la noción de verdad práctica, retrotrayéndola nuevamente al ámbito del λόγος, e identificándola con la verdad propia de la determinación racional que establece los medios adecuados para la consecución del fin puesto por el deseo (*i. e.* requerimiento 1) en la caracterización formal de la verdad práctica). Pero el precio que debe pagar este intento de reconducción al ámbito del λόγος ha quedado ya en claro: la noción de verdad práctica pierde, de este modo,

toda genuina especificidad, y queda, sin más, nivelada al estatuto de una verdad intrínsecamente teórica en su estructura, aunque calificada por la característica de la relevancia, que le sobreviene, por así decir, desde fuera, a través de la inserción en un determinado contexto teleológico de carácter práctico o productivo.

La interpretación aquí ofrecida sigue, en cambio, el camino exactamente opuesto: intenta capturar el núcleo específicamente práctico en la noción de verdad práctica, poniendo de manifiesto su peculiar estructura, en virtud de la cual resulta, sin más, irreductible a la noción de verdad teórica. Para ello, debe concebir la verdad práctica como un tipo peculiar de verdad ontológica, es decir, como una verdad *de* las cosas, y no de los enunciados sobre dichas cosas, aunque las 'cosas' de las que aquí se trata no sean los objetos sustanciales del mundo natural que el hombre encuentra dado de antemano, sino, más bien, aquellas realidades que –como las acciones mismas y, de otro modo, también los productos exteriores de la producción técnico-artística y, en general, los artefactos, en el sentido más amplio del término, que incluye también a las instituciones y los objetos culturales– remiten, en su mismo origen, a la actividad espontánea y racionalmente orientada de los propios agentes de praxis[41]. Virtudes intelectuales como la τέχνη y la φρόνησις constituyen, desde este punto de vista, disposiciones habituales por medio de las cuales el alma *está en* o *da con* la verdad, justamente en la medida en que ponen al agente racional de praxis en condiciones de producir, en cada situación particular, aquel tipo de acción que, por reflejar exteriormente una apropiada conexión de deseo recto y creencia verdadera, resulta adecuado a las exigencias concretas de la racionalidad práctica.

No deja de ser paradójico que haya sido precisamente la presencia en Ar. de *esta* noción de verdad lo que la posterior tradición aristotélica no estuvo en condiciones de reconocer adecuadamente, si se considera que, por su estructura, la verdad práctica aparece estrechamente vinculada con una noción de verdad ontológica que estaría llamada a ocupar un lugar central en el posterior desarrollo de la ontología en el marco de esa misma tradición, sobre todo, a partir del surgimiento y el auge de la metafísica

41. La referencia a las instituciones y los objetos culturales, en el sentido más amplio del término, va, sin duda, más allá de lo que puede derivarse de modo directo e inmediato de los textos del propio Ar. Pero apunta a sugerir que una consideración sistemática del ámbito genuino de despliegue de la noción aristotélica de la verdad práctica debería ir, en definitiva, lo suficientemente lejos como para abarcar también la amplísima esfera correspondiente a lo que Hegel denomina el "Espíritu Objetivo".

creacionista, con el advenimiento del pensamiento cristiano. Me refiero, desde luego, a la ya mencionada noción ontológica de verdad, según la cual *la cosa misma* es verdadera, justamente en la medida en que concuerda con su arquetipo ideal en la mente divina[42]. En efecto, fue en el marco provisto por la metafísica creacionista donde la vieja intuición de origen platónico, según la cual, para decirlo con Hegel, la cosa es verdadera en la medida en que concuerda con su concepto[43], pudo alcanzar un nuevo potencial explicativo, y ser extendida también al ámbito de la naturaleza, al ser puesta en conexión con la idea de un Dios hacedor, que crea el mundo según su plan providente, y que garantiza a la vez, de este modo, la *inteligibilidad* de lo así creado, esto es, su *esencial accesibilidad* para el intelecto humano[44].

Justamente el hecho de que no se oriente expresamente a partir de tal concepción de la divinidad explica que, a diferencia de Platón, Ar. mismo no haya avistado siquiera la posibilidad de una generalización del concepto ontológico de verdad vinculado con el paradigma interpretativo de la producción técnica y, en general, de la actividad práctica. En Ar. dicha noción de verdad queda, pues, restringida a un ámbito fenoménico mucho más estrecho, como es el vinculado con la actividad de los agentes racionales de praxis, ámbito que no es otro, en la concepción de Ar., que el de la acción específicamente humana. En efecto, a diferencia de lo que sugiere ocasionalmente su maestro Platón, Ar. concibe a Dios no según el modelo de la actividad práctico-productiva, sino, más bien, según el modelo

42. Véase aquí la clara explicación de Tomás de Aquino, quien remite expresamente a la analogía con el caso de la producción técnico-artística: "Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina: dicitur enim verus lapis, qui assequuntur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini" (*S. Th.* I, *q*. 16, *art*. 1, *resp*.).

43. Cf. Hegel (1830) § 213 y *Zusatz*, p. 368 ss.

44. No es casual que los más importantes antecedentes platónicos de esta idea se encuentren precisamente en el mito creacionista del *Timeo*, por un lado, y en la discusión de la μίμησις de *Rep.* X, donde Platón va tan lejos como para introducir, de modo bastante misterioso por cierto, a Dios como artífice de los arquetipos ideales, en este caso, de artefactos como la cama (cf. 597b-c). Independientemente del hecho de si debe o no aceptarse la existencia de Ideas de artefactos en Platón, lo cual me parece personalmente muy poco plausible, el ejemplo del artefacto posee, como tal, importantes funciones explicativas en la concepción platónica, sobre todo, cuando se trata de dar cuenta *temáticamente* de la función normativa y orientativa que habitualmente desempeñan *de modo no-temático* las Ideas, en las actividades propias de las diferentes formas del saber de uso, y ello justamente en conexión con la tesis del primado del saber de uso sobre el saber técnico-productivo. Para una penetrante reconstrucción de estas conexiones, véase Wieland (1982), p. 146 ss.

de una actividad puramente teórico-contemplativa, que se tiene a sí misma por único objeto (cf. *Met.* XII 9, 1074b34). E incluso niega tajantemente que Dios pueda ser considerado como agente de praxis y como poseedor de virtudes éticas, las cuales están esencialmente asociadas a la finitud constitutiva de la existencia humana, y son, por tanto, indignas de la divinidad (cf. *EN* X 8, 1178b28-32).

Esta constelación característica del pensamiento aristotélico queda, sin embargo, definitivamente desactivada en el pensamiento cristiano, en la medida en que Dios ya no es pensado como una mera actividad noético-contemplativa que se dirige a sí misma, sino al mismo tiempo, y esencialmente, como creador de todo lo que no es Él mismo, y como providente respecto de sus creaturas. Sobre esa base, Dios aparece como el hacedor por excelencia y, al mismo tiempo, también como la suma de las virtudes morales. Y es esto mismo lo que hace posible que la representación de la verdad práctica pase a ser entendida ahora como fundamento de la verdad ontológica, es decir, de la verdad de las cosas mismas, en cuanto concordantes con su arquetipo ideal en la mente divina. Con ello, la noción de verdad práctica, generalizada y transformada, se sitúa definitivamente en el centro de la escena, lo cual repercute, a su vez, fuertemente, aunque no siempre de modo inmediatamente evidente y directo, en el modo de pensar, de allí en más, la relación entre Dios y el hombre: más allá de las limitaciones que le impone a su obrar el tener que realizarse en un mundo que le viene dado ya de antemano, y que escapa en gran medida a su control, es en su carácter de hacedor y, con ello, de originador de verdad práctica, donde el hombre más asemeja al Dios que crea la realidad a partir de la nada, según su plan providente, y no, en cambio, en el comportamiento teórico de carácter meramente constatativo, el cual, en la medida en que tiene que tratar de adecuarse a un objeto que la misma actividad teórica no produce, debe verse, más bien, como índice de la radical finitud humana. La concepción aristotélica en torno a las relaciones entre teoría y praxis –orientada a partir del ideal de la vida teórica, a través de la cual la finitud humana logra una cierta identificación, aunque sólo parcial y episódica, con la vida divina– experimenta así, al cabo de un desarrollo complejo y frecuentemente no lineal, una radical inversión. Y sugiero que es precisamente este nuevo modo de ver las cosas, que remonta en último término a la metafísica creacionista, el que subyace, aunque profundamente modificado y, en cierto modo, radicalizado, también a los posteriores intentos, característicos de la Modernidad, por retrotraer la verdad teórica al ámbito de una verdad práctica primordial y fundante. A ello apunta, en definitiva,

la asunción básica de los sistemas modernos, desde Kant en adelante, según la cual la garantía de la posibilidad de la adecuación entre el conocimiento y su objeto ha de buscarse en la *constitución* activa por parte del sujeto de una objetividad que, al menos en lo que concierne a su estructura formal-esencial, remite, así, en su origen a la propia actividad del intelecto[45].

A la noción aristotélica de verdad práctica, tal como la he reconstruido, parece corresponderle un lugar importante en este complejo y vasto desarrollo, que da cuenta de la efectividad y la vigencia de una de las matrices conceptuales básicas más productivas en la historia de la metafísica de Occidente. Se trata, sin duda, de un lugar poco visible, cuando se dirige una mirada que pretenda abarcar desde lejos el paraje completo donde está situado. Pero esto no impide, sino que, más bien, posibilita que lo que se alberga en dicho lugar pueda desplegar un poderoso influjo sobre su entorno, que resulta tanto más eficaz y decisivo, cuanto más inadvertido pasa.

45. En el sentido de las conexiones señaladas apunta claramente la indicación de Heidegger, según la cual la ontología tradicional, con su distinción fundamental entre esencia y existencia, comprendió el ser del ente a partir del paradigma del obrar productivo (*Herstellen*). Para el desarrollo de esta tesis, véase Heidegger (1927a) §§ 10-12, esp. p. 140-171. Como el propio Heidegger enfatiza, la orientación básica a partir del obrar productivo se continúa, en un marco de interpretación fuertemente modificado, en la concepción kantiana en torno a la constitución de la objetividad, con la importante restricción de que la subjetividad trascendental como intelecto finito (*intellectus ectypus*) –que, a diferencia del intelecto divino (*intellectus archetypus*), no crea su objeto por vía de mera intuición intelctual– sólo puede acceder a lo así constituido en su calidad de fenómeno, y no tal como es en sí mismo. Véase Heidegger (1927a) § 14 c), p. 209 ss.

PARTE TERCERA

DISCUSIÓN

CAPÍTULO XIII

PRIORIDAD Y PROYECTO ONTOLÓGICO EN ARISTÓTELES. A PROPÓSITO DE LA INTERPRETACIÓN DE JOHN J. CLEARY

1. INTRODUCCIÓN

El profesor John J. Cleary (Cl.) ha dedicado un conciso y lúcido estudio a la consideración del papel que desempeñan el concepto de prioridad y la distinción de sus diferentes significados en el pensamiento de Ar.[1]. No sólo la temática sino también las preocupaciones básicas del libro tienen mucho en común con las que me llevaron a dar a publicar dos extensos artículos[2]. Por tal razón, me ha parecido pertinente confrontar aquí las interpretaciones con mayor extensión de lo que permitirían los limites de una reseña.

Naturalmente tengo coincidencias y discrepancias con Cl., en algunos casos, de fondo. Pero dado que la discusión de detalle me llevará a poner

1. Cleary (1988).

2. Véase arriba Capítulos I y II. En su versión original, ambos trabajos fueron realizados sin conocimiento del libro de Cl. En la obra importante obra sobre las matemáticas en Ar. que publicó en 1995, Cl. consideró algunos aspectos de mi crítica a su posición en el trabajo de 1988. Véase Cleary (1995).

un tanto más de énfasis en las discrepancias, quiero antes señalar lo que para mí son algunas coincidencias de base en el enfoque. La primera se refiere a la importancia de la noción de prioridad dentro del diseño ontológico de Ar. Señala Cl. con razón que la interpretación moderna de Ar. no siempre ha reconocido en todo su alcance la importancia de la tesis aristotélica de los diferentes significados de prioridad, al menos, no le ha dedicado la misma atención que a la tesis de los diferentes significados de 'ser' (p. 1). Tanto para Cl. como para mí ambas tesis son inseparables, y presentan estrechos paralelismos. Una segunda coincidencia fundamental tiene que ver con el papel de la llamada prioridad natural u ontológica. Según una línea interpretativa muy difundida desde Owen, lo propio de la concepción aristotélica sería, por oposición a la platónica, no sólo un divorcio de las prioridades lógica y ontológica, sino también un privilegio de la primera respecto de la segunda, la cual sería vista como una noción más grosera o primitiva[3]. No sé hasta dónde Cl. es consciente de la diferencia, pero el caso es que en su interpretación la prioridad ontológica no sólo no es abandonada, sino que juega un papel central en el pensamiento de Ar. Con esto mi propia interpretación coincide en un todo. Donde nuestras interpretaciones posiblemente se separan es, como se verá, en el modo de representarse las relaciones entre las prioridades lógica y ontológica. En lo que sigue haré primero un resumen crítico de las tesis de Cl., para concentrarme luego en la discusión de algunos puntos centrales dentro de este círculo de problemas.

2. La interpretación de Cleary

Presenta tanto un aspecto sistemático como uno genético-evolutivo. Ambos están inseparablemente vinculados. Ar. habría aceptado inicialmente la concepción platónica de prioridad en sus dos rasgos fundamentales, a saber: 1) la anterioridad ontológica de los objetos matemáticos respecto de los objetos corpóreos sensibles, y 2) la anterioridad de los géneros respecto de las especies subordinadas. Cl. (cap. 1) encuentra este *background* platónico fundamentalmente en dos textos: *Tóp.* VI 4 y *APo* I 27. La sección inicial de *Tóp.* VI 4, esto es, el pasaje 141a26-b14, es esen-

3. Owen (1960), esp. p. 171. Véase también Leszl (1970), p. 72 ss.

cial para esta interpretación. Allí introduce Ar. la famosa distinción entre lo 'primero' o 'más conocido' para nosotros y en sentido absoluto. En 141b3-14 la serie 'punto'-'línea'-'superficie'-'sólido' es puesta como ejemplo de una serie que va de lo más conocido en sentido absoluto a lo más conocido para nosotros. De aquí extrae Cl. la consecuencia de que *la metafísica* de Ar. esta aún influida por el esquema platónico de prioridad natural entre los objetos matemáticos, y por la asunción de que el orden del conocimiento y el orden del ser coinciden (p. 14, 15 s.) . Yo no veo la razón para esto, pues en ningún momento se alude aquí a la prioridad natural, sino siempre a la prioridad gnoseológica[4]. Con respecto a *APo* I 27, el argumento de Cl. es básicamente que Ar. llama aquí 'sustancias' a los puntos (p. 15). Tampoco esto es decisivo[5]. Y, en todo caso, lo fundamental es que también aquí se trata exclusivamente de prioridad gnoseológica, y no natural. Lo que estoy rechazando no es ni la caracterización de la ontología platónica de Cl., ni su afirmación de que ésta supone la correspondencia entre los órdenes del ser y del conocer, sino sólo la pretensión de derivar a partir de los pasajes aducidos una adhesión temprana de Ar. a tales premisas ontológicas.

El tratamiento de la distinción de significados de prioridad en *Cat.* 12 (cap. 2) y en *Met.* V 11 (cap. 3) presenta aspectos originales. Me remito sólo a los puntos esenciales. *Cat.* es siempre un caso difícil para todo intento por establecer esquemas evolutivos en el pensamiento de Ar. También para Cl. presenta el escrito algunos problemas. En su interpretación, *Cat.* 12-13 representa una etapa intermedia en la cual Ar. adhiere aun a la concepción platónica de prioridad, pero, a la vez, inicia el camino hacia su propia concepción, en la medida en que distingue ya diversos significados de prioridad. El apoyo textual para la tesis de una persistente adhesión al platonismo se reduce al pasaje 15a4-6 en el cap. 13, donde los géneros aparecen corno anteriores en la naturaleza a las especies, idea que Ar. rechazaría en *Met.* (p. 25). ¿Cómo se concilia una supuesta adhesión al platonismo en *Cat.* 12-13 con la ontología evidentemente antiplatónica que

4. En cuanto a la distinción 'primero para nosotros' y 'primero en sentido absoluto', se trata, ante todo, de una distinción entre dos modos de conocimiento, y no entre un orden del conocimiento y uno del ser. Véase arriba Capítulo I, p. 36 y nota 24. Sigo en este punto la interpretación de Wieland (1960/61), esp. p. 207 ss. y, nuevamente, (1962), p. 69-85. Cl. considera la oposición entre lo primero para nosotros y en sentido absoluto como de origen platónico (p. 14). Esto es perfectamente admisible, si con ello no se quiere implicar que no tiene lugar en el pensamiento maduro de Ar.

5. Ross (1949), p. 596 s. *ad loc.* explica que Ar. está valiéndose aquí de una definición 'pitagórica' de unidad, y que su uso del termino οὐσία carece de genuinas connotaciones ontológicas.

subyace a *Cat.* 5? Cl. apela a una solución cronológica, y sugiere que *Cat.* 12-13 es anterior a *Cat.* 5 (p. 31 s.). *Met.* V 11, por su parte, representaría un avance respecto de *Cat.* 12-13 (p. 33). Por un lado, aparece aquí una vinculación de la noción de prioridad ontológica a la doctrina de las categorías del ser, según la cual la sustancia es sujeto primero de predicación (p. 48). La introducción del concepto de sustrato permite 'invertir' el esquema platónico de prioridades naturales (p. 48, 52). Por otro lado, *Met.* V 11 introduciría, aún no muy claramente, una nueva noción de prioridad ontológica, caracterizada por Cl. en términos de 'prioridad según el acto'. En esto, *Met.* V 11 estaría anticipando nociones expresamente desarrolladas recién en IX 8 (p. 51). Este segundo aspecto de su interpretación de Cl. de *Met.* V 11 se deriva de una peculiar lectura del pasaje 1019a2-11, a la cual tendré que volver.

En el centro de la interpretación de Cl. está el texto de *Met.* IX 8 (cap. 4). Sobre la base de 1050a8-23, el eje de su interpretación consiste en extraer un nuevo concepto de prioridad ontológica, a partir de la doctrina de la prioridad ontológica *del* acto respecto de la potencia (p. 59-61). De 1050b18-30 deriva Cl. un 'sentido paradigmático' de actividad, expresado en la doctrina según la cual lo eterno e incorruptible es anterior ontológicamente a lo perecedero (p. 61-63). Así, *Met.* IX 8 representa la versión más madura de los diferentes significados de prioridad, en tanto resuelve la indefinición aún persistente en *Met.* V 11, y vincula la prioridad del acto con la prioridad de la sustancia, como género supremo del ser (p. 63).

En lo que resta del estudio (cap. 5) se aplica Cl. a una reconstrucción de algunas tesis centrales de la metafísica aristotélica, sobre la base de la nueva noción de prioridad obtenida. En primer termino, se examina la doctrina de la 'prioridad universal' de la sustancia de *Met.* VII 1 (p. 65-69). En cierta forma, Cl. lee VII 1 a partir de IX 8, y, por tanto, señala que en VII 1 están presentes todos los significados relevantes de prioridad, con excepción precisamente del significado fundamental de 'prioridad según el acto' introducido en IX 8 (p. 66). Pero ocurre que VII 1 se sitúa expresamente en el ámbito de significación de 'ser' según las categorías, y no según el acto y la potencia, de modo que la ausencia de un significado de prioridad 'según el acto' sería, en rigor, lo esperable. Lo mejor del tratamiento de VII 1 reside, para mí, en la interpretación de la correlación de los órdenes del ser y del λόγος, a partir de la doctrina de la esencia y la definición desarrollada en VII 4-6 (p. 67). Aquí mi interpretación es en todo coincidente, en particular, con relación a la lectura del importante pasaje VII 4,

1030a16-32[6]. El resto del tratamiento corre por carriles más o menos conocidos, y, a mi juicio, cae también en algunas dificultades clásicas[7].

Interesante es también el tratamiento de la 'jerarquía entre las ciencias teóricas' (p. 70-75). Aquí se aborda la problemática planteada por la doble caracterización de la metafísica como teología y como ontología general en *Met.* VI 1 y IV 1-2, respectivamente. Con relación a la solución de Ar., sintetizada en la enigmática fórmula καθόλου ὅτι πρώτη. Cl. realiza algunas originales observaciones acerca de la noción de 'universal' aquí involucrada. En lo demás, la interpretación se desplaza por sendas conocidas, pero, a mi entender, correctas. Cl. sostiene la necesidad de trasladar el modelo πρὸς ἕν, válido para el plano horizontal de la relación sustancia-categorías accidentales, también al plano vertical de la relación entre los diferentes tipos de sustancia (p. 74 s.).

Cl. apoya esta interpretación a través de un tratamiento de la prioridad del primer motor (p. 75-79), donde se considera la analogía de las causas en *Met.* XII 4-5 y la introducción de la sustancia suprasensible en XII 6. Entre los sentidos de prioridad atribuibles al primer motor, encuentra Cl. su concepto de prioridad ontológica según el acto, a partir del pasaje 1071b19 ss. (p. 79). A manera de excurso se agrega un tratamiento de la doctrina de la prioridad del movimiento locativo en *Fís.* VIII 7 (p. 80-85). Esto no podía faltar, ya que en ese texto Ar. pone claramente en juego dos nociones diferentes de prioridad ontológica: la prioridad en sentido 'platónico' (260b23 ss.) y la prioridad que Cl. denomina 'según el acto' (26la13 ss.) (p. 84 s.).

Por último, Cl. dedica una sección a la cuestión de los objetos matemáticos (p. 85-91). El texto central es aquí *Met.* XIII 2, especialmente, en

6. Véase arriba Capítulo II, esp. p. 68 ss.

7. Especialmente, en la lectura del pasaje 1028a32-b2. Según una interpretación que remonta a Ps.-Alejandro, *In Met.* 461, 1-7, las líneas 1028a33 s. deberían tomarse como explicación de la prioridad temporal mencionada en 1028a33, cuando es claro que retoman el criterio de prioridad ontológica implícitamente introducido en 1028a13-31. Esta asimilación de ambas formas de prioridad obliga a casi todos los interpretes a forzar, más o menos, las cosas para dar una explicación. Cl. (p. 66) intenta superar la dificultad por medio de la referencia a la prioridad de lo eterno en IX 8. Como ha mostrado Brague (1982), cap. 4, no hay, de hecho, ninguna razón para seguir a Ps.-Alejandro en esta identificación de las prioridades ontológica y temporal, sino que el posible significado de una prioridad temporal de la sustancia ha de buscarse fuera de las líneas en cuestión. En esto tiene razón Brague, aun cuando no puedo aceptar su propia solución del problema, consistente en hallar la explicación de la prioridad temporal en las líneas finales de VII 1, donde se trata de la cuestión de la sustancia (cf. 1028b2-7). Por mi parte, pienso que la prioridad temporal de la sustancia debe interpretarse en términos de la prioridad de la permanencia respecto de la sucesión en tanto modos del tiempo. Para una defensa de esta línea de interpretación, véase arriba Capítulo VI.

la sección 1077a36-b11[8]. Este pasaje es clave, pues Ar. opone las prioridades lógica y ontológica. En el tratamiento de Cl. hay varios aciertos: la asimilación del caso de los objetos matemáticos y del ejemplo 'hombre blanco' al caso de la relación entre accidente y unidad accidental contemplado en *Met.* V 11, 1018b34 s.[9], y la puesta en conexión de la posición de XIII 2 con la doctrina de la prioridad de la sustancia de VII 1. En cambio, no es necesario suponer con Cl. (p. 89 s.) un cambio en la noción de prioridad para hacer compatible XIII 2 con VII 1; ni tampoco es cierto que de 1077b4 se siga que las prioridades lógica y ontológica *usualmente* no van juntas[10]. Desde el punto de vista evolutivo, Cl. encuentra en XIII 2 la posición madura de Ar., quien habría revisado su posición inicial y rechaza ahora la prioridad ontológica de los objetos matemáticos, aun cuando en una concesión al platonismo admite todavía la prioridad lógica de dichos objetos (p. 90 s.).

Hasta aquí las tesis de Cl. A continuación discutiré algunos de los puntos centrales dentro de esta problemática.

3. Dos conceptos de prioridad ontológica

Cl. distingue dos nociones de prioridad ontológica, a saber: una que llama 'platónica', retomando la referencia a Platón del propio Ar., y otra que denomina 'según el acto'. Cl. cree, además, poder identificar de algu-

8. Véase arriba Capítulo II, p. 64 ss.

9. Véase arriba Capítulo II, p. 64 ss.

10. El concepto de prioridad lógica introducido en XIII 2, 1077a36-b11 es exactamente el mismo que el enunciado en VII 1, 1028a34-36, a saber: A es lógicamente anterior a B, si la definición o noción de B incluye la de A, y no viceversa. En este punto, tampoco hay mayor diferencia con V 11, 1018b34-37. Lo que distingue VII 1, por un lado, y XIII 2 y V 11, por el otro, no es el concepto de prioridad lógica puesto en juego, sino, más bien, el tipo de términos cuya relación se considera en cada caso: VII 1 considera la relación entre sustancia y accidentes, mientras que XIII 2 y V 11 tienen en vista la relación entre el accidente y la unidad accidental de la que forma parte. Esta diferencia hace perfectamente conciliables las posiciones de los tres textos. Para este punto, véase arriba Capítulo II, p. 65 ss. Por otro lado, de la fórmula ταῦτα οὐχ ἅμα ὑπάρχει en XIII 2, 1077b4 no se sigue una habitual oposición de las prioridades lógica y ontológica. La fórmula significa tan sólo que ambas prioridades *no siempre* van juntas. En realidad, la sola introducción de esta aclaración en el texto sugiere que lo habitual es precisamente la correlatividad entre ambas formas de prioridad. Véase arriba Capítulo II, p. 64, nota 17. A este punto vuelvo más abajo.

na manera ambas nociones de prioridad en el pasaje *Met.* V 11, 1019a2-11:

"Otras cosas <se dicen anteriores> según la naturaleza y la entidad (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν), <a saber:> cuantas pueden existir sin otras, mientras que esas otras no <pueden existir> sin ellas. De esta distinción se valía Platón. Y puesto que 'ser' <se dice> de muchas maneras, 1) el sustrato (τὸ ὑποκείμενον) es anterior y, por tanto, la sustancia (οὐσία) es anterior; y 2), de otro modo (ἄλλως), lo que <se dice> según la potencia y el acto. En efecto, unas cosas son anteriores según la potencia, y otras según el acto. Así, por ejemplo, según la potencia, la semirrecta <es anterior> a la recta entera, la parte al todo, y la materia a la sustancia, mientras que según el acto <esas mismas cosas> son posteriores." (Traducción mía).

¿Remiten los puntos 1) y 2) en el texto a dos significados diferentes e independientes de prioridad ontológica? ¿O bien se trata más bien de la aplicación del criterio general de prioridad ontológica, enunciado en las líneas 2-4, a dos diferentes ámbitos de significación de 'ser', a saber: 1) al ámbito de 'ser' según las categorías, y 2) al ámbito de 'ser' según el acto y la potencia, respectivamente? La lectura natural es, sin duda, la segunda: no hay aquí dos significados de prioridad ontológica, sino sólo la combinación de un único significado con dos diferentes ámbitos de significación de 'ser'[11]. En realidad, Cl. cree encontrar aquí una prioridad ontológica 'según el acto', diferente de la 'platónica' sólo porque, a pesar del orden de exposición, lee *Met.* V 11 retrospectivamente, a partir de IX 8. En IX 8 hay, efectivamente, dos conceptos de prioridad ontológica claramente diferentes. En la sección 1050b6-34 Ar. opera con el que en 1050b6 denomina el significado 'más propio' (κυριωτέρως) de prioridad ontológica. Cl. (p. 61 s.) señala aquí la presencia de un sentido paradigmático de actividad.

11. Esto resulta claro, cuando se advierte que incluso el significado 2) según la potencia y el acto presupone el criterio de prioridad definido en términos de capacidad para existir independientemente de otra cosa. Los ejemplos dados posteriormente en 1019a11-14 confirman este punto de vista. Es cierto que la combinación de este criterio de prioridad con la distinción acto-potencia presenta aspectos de difícil comprensión (véase arriba Capítulo I, p. 28 y nota 10). Con todo, no hay duda de que, más allá de dificultades de detalle, se trata aquí de una nueva aplicación del mismo criterio, y no de la introducción de uno nuevo. La misma dificultad presenta la interpretación de Cl. de las líneas 1019a11-14, en las que Ar. reconduce los diversos significados de prioridad a la prioridad ontológica. Como el propio Cl. reconoce (p. 51), la lectura más natural consiste en tornar κατὰ ταῦτα en 1019a12 como una referencia al criterio genérico de prioridad ontológica, introducido en 1019a2-4. Ésta es la razón por la cual tanto Ross como Jaeger colocan las líneas 1019a4-11 entre paréntesis. Siguiendo a Apostle, Cl. se inclina, sin embargo, por la lectura de Alejandro, *In Met.* 387, 32-388, 39, y refiere la afirmación de 1019a11-14 al supuesto nuevo significado de prioridad según el acto, introducido en 1019a6-11.

Pero respecto de la noción de prioridad lo decisivo es que se trata, hasta donde yo alcanzo a ver, de una aplicación concreta del sentido habitual de prioridad ontológica, definido en *Met.* V 11, en el plano vertical de la relación que vincula al mundo sublunar y el mundo supralunar: Ar. muestra que la existencia de objetos puramente actuales o, al menos, incorruptibles, es condición necesaria de la existencia de los objetos y procesos de la región sublunar. Donde efectivamente aparece un segundo y *nuevo* concepto de prioridad, dentro de *Met.* IX 8, es en la sección inmediatamente precedente 1050a3-b6. Se trata, como Cl. mismo ve (p. 59), de un concepto esencialmente vinculado con la explicación teleológica. Según este 'nuevo' concepto, A es ontológicamente anterior a B no ya si puede existir sin B, y no viceversa, sino, más bien, si es fin o causa final de B. Nuevo es este concepto sólo en la medida en que no está expresamente considerado ni en *Cat.* 12 ni en *Met.* V 11, pero no porque hubiera sido introducido por primera vez en *Met.* IX 8, ni tampoco porque guardara una especial vinculación con la doctrina de la prioridad del acto allí desarrollada. El recurso a este segundo concepto de prioridad ontológica, esencialmente vinculado a la oposición entre lo primero en la génesis y lo primero en la entidad, es al menos tan frecuente como el recurso al concepto expresamente definido en *Met.* V 11. Si yo tuviera que indicar un pasaje en que este segundo concepto aparece claramente caracterizado no señalaría en primera instancia *Met.* IX 8, sino, por ejemplo, *PA* II 1, 646a24-b10[12]. *Met.* IX 8 contiene meramente una aplicación entre otras de este concepto.

En suma: a la cuestión de si hay que distinguir en Ar. dos conceptos diferentes de prioridad ontológica, respondo, con Cl., de modo afirmativo. Nuestras interpretaciones se separan, en cambio, a la hora de identificar y caracterizar el segundo concepto en cuestión. No se trata, en mi criterio, de una supuesta prioridad 'según el acto'. En *Met.* IX 8 no se habla de prioridad según el acto, sino siempre de prioridad *del* acto, esto es, por respecto a la potencia. El segundo concepto de prioridad ontológica es caracterizado primariamente por Ar. en términos de causalidad teleológica, y no de actualidad. Así, mientras que el concepto 'platónico' de *Met.* V 11 apunta a la explicación por el fundamento, es decir, al orden de las causas y condiciones necesarias, este segundo concepto, en cambio, pone en juego la causación por el fin, y nos compromete con el horizonte de la explica-

12. Para un estudio de este texto y de este segundo concepto de prioridad ontológica, véase arriba Capítulo I, p. 42 ss. En nota 43 se halla una lista de los pasajes mas relevantes en los que el concepto en cuestión aparece aplicado.

ción teleológica. Ninguno de los dos conceptos puede verse como más característico de Ar. que el otro. Lo característico del proyecto ontológico aristotélico ha de buscarse, más bien, en un sutil, no siempre estable equilibrio entre los órdenes de la explicación por el fundamento y de la explicación por el fin. La sustancia, en tanto modo primario del ser, provee el punto de convergencia que hace posible ese equilibrio.

4. Prioridad ontológica y prioridad lógica

El de la relación entre las prioridades lógica y ontológica constituye, a mi juicio, uno de los pocos problemas centrales que aparece, como tal, algo descuidado en el tratamiento de Cl. En rigor, Cl. no se plantea de modo expreso la cuestión de cómo debe entenderse, en definitiva, la relación entre estas dos formas básicas de prioridad. En consecuencia, su posición sobre el punto resulta vacilante. En un principio Cl. da más o menos por supuesto que lo propio de la concepción platónica y del Ar. de los comienzos es una estrecha correlación entre las prioridades ontológica y lógica o, al menos, gnoseológica (p. 1, 15 s.). En su tratamiento del Ar. maduro, Cl. no pone en ningún momento en cuestión la existencia de una estrecha asociación entre ambas formas de prioridad. Esto vale tanto para el tratamiento de la doctrina de la prioridad del acto en *Met.* IX 8 (p. 57) como para el de la de la prioridad de la sustancia en VII 1 (p. 67 s.), y, naturalmente, también para el de la jerarquía de las ciencias teóricas en VI 1-2 (p. 73 s.). En cambio, en su tratamiento del problema de los objetos matemáticos, a partir de *Met.* XIII 2, Cl. tiende a admitir que lo usual en Ar. sería una separación o divorcio de ambas formas de prioridad. No me es claro que alcance exactamente otorga Cl. a esto. Pero, en cualquier caso, con ello parece aproximarse a la interpretación difundida a partir de Owen. Este aspecto del tratamiento de Cl. resulta, en mi opinión, difícil de conciliar con la parte central y más vigorosa de su interpretación, la cual apunta, en todo momento, a subrayar la correlación entre los significados básicos de prioridad en la concepción de Ar.

Ahora bien, ¿hay en general una base cierta para la afirmación de que *lo usual* en Ar. es una ausencia de correlación entre las prioridades lógica y ontológica? Creo que hay razones suficientemente buenas para responder

esta pregunta con una negativa. Una primera razón se deriva del tratamiento de los significados de prioridad en *Met.* V 11. Como se dijo ya al pasar, Ar. establece allí explícitamente una dependencia de todos los demás significados de prioridad respecto de la llamada prioridad natural u ontológica:

"Ahora bien, en cierto modo (τρόπον τινά) todas las cosas que se dicen 'anterior y posterior' se dicen según éstas (κατὰ ταῦτα) <*sc.* las que se dicen anteriores y posteriores según la naturaleza y la entidad **>.** En efecto, unas cosas pueden existir sin las otras en el orden de la generación (*vgr.* el todo sin las partes), y las otras en el orden de la corrupción (*vgr.* la parte sin el todo), y, de modo semejante, también en los demás casos." (*Met.* V 11, 1019a11-14; traducción mía).

'Según estas' (κατὰ ταῦτα) en 1019a12 no puede leerse razonablemente más que como referencia a 'las cosas que se dicen anteriores y posteriores según la naturaleza y la entidad', tratadas en las líneas 1019a2-11, inmediatamente precedentes. Por cierto, no es fácil decir en concreto cómo tiene lugar esta referencia de los demás significados a la prioridad ontológica o, dicho de otro modo, cuál es el modelo lógico que permite unificar los diferentes significados de prioridad[13]. Pero, más allá de esto, ninguna interpretación puede, sin más, pasar por alto el hecho indudable de que Ar. espera poder establecer una cierta unidad entre las diversas formas de prioridad que distingue, y cree que la prioridad ontológica provee el fundamento para ello.

Una segunda razón, a mi juicio, por lo menos igualmente importante, se deriva del *uso* concreto de la noción de prioridad por parte de Ar. Un estudio detallado de ese uso muestra claramente no sólo que Ar. no opone, en general, las prioridades lógica y ontológica, sino también que en la practica Ar. se vale de ciertas formas de prioridad como *signos indicadores* o *criterios de reconocimiento* de la forma básica provista por la prioridad ontológica. En esto reside una de las características básicas del empleo aristotélico del concepto de prioridad, la cual apunta, por lo demás, en la misma dirección que el intento de establecer una cierta unidad entre las diferentes formas de prioridad en *Met.* V 11[14]. Las prioridades lógica y on-

13. A partir de la fórmula πολλαχῶς λέγεται τὸ πρῶτον en *Met.* VII 1, 1028a31 s., Cl. (p. 65 s.) sugiere que 'primero' es un equívoco πρὸς ἕν. Esta posibilidad es interesante, sobre todo, para la lectura de VII 1, ya que permite establecer el paralelismo más estrecho posible entre la tesis de los diferentes significados de 'ser' y la de los diferentes significados de prioridad. Véase también arriba Capítulo I, p. 46 ss.

14. Para todo esto, véase arriba Capítulo I, p. 52 ss.

tológica aparecen, de hecho, casi siempre asociadas en el uso aristotélico, y no contrapuestas. Esto vale, en igual medida, para los dos significados de prioridad ontológica antes distinguidos[15]. Se estaría en un error, si se quisiera ver en ello un hecho de mero alcance estadístico. Por el contrario, esta característica del empleo del concepto de prioridad está en íntima conexión con los mismos puntos de partida del proyecto ontológico de Ar. Lo propio de este proyecto ontológico reside en una peculiar trabazón entre los órdenes del ser, del λόγος y del tiempo, en la cual la sustancia aparece como centro básico de referencia y punto de convergencia de dichos órdenes. Esta trabazón está expresada del modo más expreso en *Met.* VII 1, pero aparece claramente también en textos como IX 8. Es verdad que en *Met*. XIII 2 tenemos ante nosotros una cierta ruptura de dicha convergencia, ya que allí aparecen contrapuestas las prioridades lógica y ontológica. Con todo, este tipo de casos sólo puede valorarse correctamente en su alcance, si se precisa qué es lo que tiene en vista Ar. No se trata aquí de la relación entre la sustancia y los modos derivados del ser, sino siempre de un mismo y único caso, a saber: el de la relación entre la unidad accidental (*vgr*. 'hombre blanco', 'hombre culto') y el accidente que forma parte de ella (*vgr.* 'blanco', 'culto')[16]. Se trata, pues, de significados excéntricos de 'ser', es decir, de cosas que no son por sí mismas, y que no tienen, en sentido propio, esencia, ni se definen por sí mismas. En la concepción de Ar. los órdenes del ser y del λόγος sólo pueden perder su esencial correlatividad, cuando se trata, precisamente, de tales significados excéntricos de 'ser'. Pero, bien entendido, éstos son casos secundarios y divergentes, que no proveen el hilo conductor de la concepción aristotélica[17].

Si tengo razón, no hay lugar para hablar de un divorcio, en general, de las prioridades lógica y ontológica en Ar., y menos aún para buscar en esto la clave de su ruptura con el platonismo. En la convicción básica de que el orden del ser y el orden del λόγος están esencialmente correlacionados, Ar. siguió siendo siempre un platónico. Estamos, pues, en presencia no tanto de un cambio en las relaciones entre lógica y ontológica, sino, más bien, de un cambio *de* ontología, y de lógica.

15. Por citar sólo algunos casos, véase *PA* II 1, 646a25-b4; *Met.* VII 1, 1028a31 ss.; VII 13, 1038b23-29; *Fís.* VIII 7, 260a26 ss.; VIII 9, 265a22-27, etc. Vease arriba Capítulo I, p. 47 s.

16. Cf. *Met*. XIII 2, 1077a36-b11: V 11, 1018b34 s. Para esto, véase arriba Capítulo II, p. 64 ss.

17. Para el desarrollo de esta interpretación, véase arriba Capítulo II, p. 68 ss.

5. PRIORIDAD ONTOLÓGICA, PRIORIDAD LÓGICA Y LA UNIDAD DE LA METAFÍSICA

El principal desafío que debe enfrentar una interpretación que afirma la esencial correlación de las prioridades lógica y ontológica reside en la cuestión de si es posible, y en qué medida, extender tal modelo interpretativo al plano vertical de la relación entre los diferentes tipos de sustancia, y no quedar así restringido al plano horizontal de la relación entre la sustancia y las categorías de accidente. Cl. está, como se vio, dispuesto a dar una respuesta afirmativa a esta cuestión, y ello resulta especialmente claro a partir de su tratamiento de la jerarquía de las ciencias teóricas en *Met.* VI 1-2. Por mi parte, creo que Cl. tiene razón, y suscribo las líneas generales de su interpretación, aunque con algunas importantes diferencias de detalle[18]. Este modelo interpretativo basado en el traslado de la relación πρὸς ἕν al plano vertical correspondiente a la relación entre los diferentes tipos de sustancia ha sido introducido modernamente por G. Patzig[19].

Ahora bien, ¿cual es el alcance de aplicación de este modelo πρὸς ἕν en el plano vertical? Que entre los diferentes tipos de sustancia hay una relación de prioridad ontológica no parece poder ser puesto razonablemente en duda, pues Ar. establece expresamente relaciones de dependencia ontológico-causal entre la sustancias del mundo sublunar, las sustancias del mundo supralunar y, por último, la sustancia suprasensible. Si se atiende a la prioridad ontológica, no sólo hay que admitir la aplicación de un modelo πρὸς ἕν a los diferentes tipos de sustancia, sino incluso de la versión fuerte de dicho modelo, denominada habitualmente 'unidad por sucesión' (τῷ ἐφεξῆς)[20]. Pero ¿es posible trasladar este esquema al caso de la

18. En particular, no estoy dispuesto a asumir algunas consecuencias referidas a la atribución a Ar. de 'alguna versión' de una ontología de los grados del ser (p. 63, 94). Aquí desplaza Cl. Innecesariamente una interpretación en términos del modelo πρὸς ἕν en dirección de una interpretación gradacionista de tipo neoplatónico. Este último tipo de ontología poco tiene que ver con el proyecto aristotélico, el cual parte de la tesis de que 'ser' es equívoco, y no unívoco. Puede decirse, exagerando las cosas, que toda la utilidad de la tesis de la equivocidad de 'ser', y del modelo lógico de homonimia πρὸς ἕν, consiste, precisamente, en hacer posible una articulación jerarquizada de la realidad, sin por ello apelar a la introducción de 'grados' de un ser concebido como unívoco, ni tampoco a una teoría derivativa o emanacionista del origen de la multiplicidad.

19. Cf. Patzig (1960-61) Inicialmente, Patzig no habló de equivocidad πρὸς ἕν, sino de 'paronimia', lo cual no es satisfactorio. Pero posteriormente revisó este aspecto de su interpretación. Véase la nota final de 1973 en p. 49 de la versión inglesa.

20. Para la distinción entre unidad πρὸς ἕν y unidad τῷ ἐφεξῆς, cf. *Met.* IV 2, 1005a8-11, con los comentarios de Alejandro, *In Met.* 263, 25-35, y Reale (1993) III, p. 163 s. *ad* 1005a10-11. Ambas especies de unidad son formas de equivocidad no accidental. El modelo τῷ ἐφεξῆς consti-

prioridad lógica? ¿Sigue aquí Ar. su concepción habitual y pretende establecer también una correlación entre ambas formas de prioridad? ¿O se contenta en este caso, más bien, con un modelo más laxo, y procede a un divorcio entre los órdenes lógico y ontológico, precisamente en un área decisiva para su diseño ontológico como un todo? La decisión de esta disyuntiva es clave, pues de ella se derivan consecuencias fundamentales, tanto para la concepción aristotélica de la ciencia del ser, como para la articulación global del modelo metafísico de Ar.

La mejor defensa de una respuesta del segundo tipo ha sido realizada, hasta donde yo sé, por E. Berti[21]. Desde el punto de vista lógico, Berti acepta conceder a los diferentes tipos de sustancia a lo sumo una unidad débil, fundada en un modelo de relación de analogía. De este modo, se evitaría la noción de prioridad lógica, sin caer al mismo tiempo en la homonimia pura[22]. Por mi parte, dudo de que esto sea realmente una solución del problema, ya que una mera relación de analogía no funda todavía *por sí sola* ningún tipo de genuina unidad significativa. Para que una relación de analogía exprese algo más que meros símiles metafóricos, debe involucrar explícita o implícitamente algún tipo de relación de prioridad lógica entre los términos considerados[23]. En el caso de la relación entre los tipos de sustancia, la cuestión no parece ser diferente. Berti rechaza la existencia de relaciones de prioridad lógica entre los diferentes tipos de sustancia por razones bien claras.

Teme Berti que la introducción de una relación de este tipo, en el plano vertical, pudiera convertir a la filosofía aristotélica en una suerte de edificio deductivo, en el que, a la manera del neoplatonismo, hubiera que partir de un principio último del ser y del conocer, para obtener derivativamente a partir de allí la totalidad de lo real y del conocimiento. En una construcción así articulada, la autonomía de las ciencias particulares, y de las 'filosofías segundas' como física y matemática, tendría que ser resigna-

tuye una versión fuerte de la unidad πρὸς ἕν, que, además de la dependencia de múltiples términos respecto de un termino básico o primario, involucra también sucesivas relaciones de dependencia entre los diferentes términos secundarios.

21. Berti (1975). Más recientemente, Berti ha reaccionado a mi presentación del problema en este trabajo, y ha criticado tanto mi posición como la de Cl. Véase Berti (1998), esp. p. 139.

22. Berti (1975), p. 266 ss.

23. Para este punto, cf. las excelentes observaciones de Aubenque (1962), p. 202 ss., esp. 205 s. Sólo esto justifica, en la práctica, el modo de proceder habitual, según el cual se distingue entre los términos de una analogía un 'primer analogado'. Véase el uso de esta noción por parte de Berti (1975), p. 272.

da, en favor de una dependencia deductiva respecto de la metafísica. Tal tipo de construcción, coincido con Berti, traicionaría de entrada el espíritu del pensamiento aristotélico.

Con todo, no es obvio que la introducción del concepto *aristotélico* de prioridad lógica, en el plano vertical correspondiente a la relación entre los diferentes tipos de sustancia, trajera consigo tales consecuencias. El concepto aristotélico de prioridad lógica no está caracterizado en términos de necesidad deductiva. Es un concepto más modesto, que apunta, más bien, a poner de manifiesto los *presupuestos* que todo conocimiento científico particular trae ya siempre consigo. Que A es lógicamente anterior a B significa, para Ar., tan sólo que no podemos circunscribir conceptualmente B, ni explanar su esencia *de modo completo*, sin presuponer mediata o INMEdiatamente la referencia a A. Aplicar un modelo de prioridad lógica, así entendida, a la relación entre los objetos de diferentes ciencias particulares –o entre las ciencias particulares en su conjunto y una ciencia suprema más allá de ellas– no significa negar la autonomía de dichas ciencias particulares. Significa tan sólo hacer consciente que la autonomía de las ciencias particulares se paga siempre con el precio de la renuncia a la autofundamentación. Las ciencias particulares son ciencias con supuestos. Esto vale tanto para la matemática, que se ocupa con cantidades y magnitudes, sin preocuparse ya del hecho de que su objeto no es sino el resultado de la abstracción y carece de existencia independiente, como también, aunque de otra manera, para la física. El físico puede, en principio, ocuparse exclusivamente con la descripción y explicación de sectores particulares y recortados, dentro del marco general del devenir natural, y para ello no necesitará introducir *de modo inmediato* ningún tipo de consideración teológica. En cambio, en la medida en que reflexione sobre los resultados inmediatos de la investigación particularizada, y pretenda incorporar en una cierta unidad sistemática los conocimientos provistos por la física y por la cosmología, en esa medida hará su aparición, tarde o temprano, la referencia a una instancia teológica que, como punto focal último, haga posible la articulación lógica del todo. El momento teológico no forma ya, como tal, parte interna de la física, ni mucho menos es esta ciencia un mero departamento de la teología. Sin embargo, la ciencia física no está completa en su andamiaje lógico interno, sino hasta que se hace presente su esencial referencia a la teología.

En la concepción de Ar., la teología no es nunca el principio de las ciencias. Ella no aparece sino al final, y sólo como respuesta a una exigencia de acabamiento y unidad que surge en el interior de esas ciencias

mismas. Ni las ciencias particulares ni la ontología general quedan así reducidas a meros compartimentos secundarios de una ciencia teológica universal, pues no hay en Ar. tal ciencia universal. La teología es universal y primera sólo en la medida en que está llamada a garantizar la *unidad ideal* del saber humano, en cuanto éste es siempre no sólo un saber con supuestos, sino también un saber que aspira a superar los límites que le imponen sus propios supuestos. Esta unidad ideal es una aspiración, cuya completa satisfacción resta, en la práctica, siempre inalcanzable. Pero, en cuanto aspiración, surge de una exigencia de inteligibilidad, que se funda en la estructura misma de la razón.

CAPÍTULO XIV

ARISTÓTELES Y LA LÓGICA POLIVALENTE. ACERCA DE LA RECONSTRUCCIÓN DE LA ASERTÓRICA ARISTOTÉLICA POR NIELS ÖFFENBERGER

1. INTRODUCCIÓN

Como cuarto volumen de la colección por él editada sobre interpretación moderna de la lógica aristotélica publica Niels Öffenberger (N. Ö.), uno de los más conocidos especialistas en el tema, la hasta ahora más detallada interpretación de conjunto de la lógica asertórica aristotélica, desde el punto de vista de la actual lógica polivalente[1]. El intento no se limita al plano de la reconstrucción sistemática, sino que parte de la consideración y discusión de los textos aristotélicos que proveen indicios en dirección de una fundamentación polivalente de la lógica asertórica. El interés y la originalidad de la investigación se concentran en dos puntos: 1) N. Ö. muestra que las posibilidades de una interpretación polivalente no quedan reducidas a la fundamentación de la lógica modal, en los términos habitualmente aceptados, y a la restricción de la validez del principio de

1. Öffenberger (1990).

bivalencia, en el caso de los enunciados acerca de eventos futuros contingentes; 2) intenta mostrar que una determinada fundamentación polivalente de la lógica asertórica permite alcanzar resultados que amplían y complementan, sin anular, los de la interpretación clásica bivalente.

En lo que sigue, intentaré reflejar los aspectos centrales del tratamiento así como discutir algunas de las implicaciones filosóficas más relevantes de la reconstrucción propuesta, en especial, con relación al verdadero alcance de la pretensión señalada en 2). Pero, antes, deseo señalar un punto importante en favor del método seguido en el trabajo. Por cierto, en la reconstrucción sistemática va N. Ö., a menudo, mucho más allá del texto aristotélico, pero no cae, en ningún caso, en la tentación de atribuir acríticamente al propio Ar. los resultados alcanzados en la reconstrucción. Esto es importante, pues, aunque en la práctica no siempre es fácil trazar la línea divisoria entre el mero empleo y el conocimiento de una regla o estructura lógica, el esfuerzo por separar ambos planos, el de la interpretación histórica y el de la reconstrucción sistemática, debe, en principio, estar constantemente presente en un trabajo que aspire a proveer elementos para una nueva interpretación del texto de un autor clásico, en este caso, de Ar. En el trabajo de N. Ö. se percibe ese esfuerzo constantemente. En ningún caso se atribuye a Ar. el desarrollo de una asertórica polivalente, sino que se interpreta y explota la presencia en sus textos de puntos de partida que hacen posible al lógico moderno la reconstrucción de una versión consistente de la lógica asertórica, en términos de una fundamentación polivalente (cf. p. 3 s., 57).

2. La interpretación tetravalente de Öffenberger

A diferencia de un intento anterior llevado a cabo por el autor[2], la interpretación polivalente aquí desarrollada no se basa en la tri-, sino en la tetravalencia. Una fundamentación *general* de la lógica asertórica por medio de la tríada de valores de verdad ‘verdadero’/‘falso’/‘neutral’ no es posible, ya que conduce a aceptar la atribución de un mismo valor de verdad a enunciados contradictorios: el valor de verdad neutral, el cual es, por tan-

2. Cf. Öffenberger (1970).

to, extraño a la lógica asertórica no modal y libre de variables temporales (cf. p. 51 ss.).

La tetravalencia introducida, que, en el fondo, es una hexavalencia, parte –con A. Sinowjew y H. Wessel así como con U. Blau– de la distinción de dos valores de verdad fundamentales: verdadero (V) y falso (F), y cuatro derivados, a saber: universalmente V (Vu), particularmente V (Vp), universalmente F (Fu) y particularmente F (Fp) (cf. p. IX, 64 s., etc.). Los valores de verdad derivados están en relación de especies a género respecto del correspondiente valor fundamental, tal que: 1) si un enunciado posee uno de los valores derivados (p. ej. Vp o Vu), posee a la vez el correspondiente valor fundamental (*vgr.* V), y si posee el valor fundamental, poseerá a la vez uno de los dos derivados (cf. p. 46, 117 s., 130 s.); 2) si un enunciado posee uno de los valores derivados (p. ej. Fp), no posee a la vez el otro valor derivado (*vgr*. Fu), pues los valores derivados dentro de cada valor fundamental son independientes entre sí (cf. p. 45 s., 62 s., 76, etc.). Se trata, en el caso de estos valores de verdad derivados, de valores que toman en cuenta no sólo la cualidad, sino, a la vez, también la cantidad lógica del enunciado, razón por la cual en la investigación aristotélica han sido introducidos por W. Wieland, bajo la denominación de 'valores de verdad cuantificados'[3].

En Ar., la distinción de estos cuatro valores de verdad derivados está dada por la oposición entre ὅλη y ἐπί τι ἀληθής/ψευδής, aplicada a las premisas del silogismo asertórico en la discusión de la inferencia a partir de lo falso en *APr* II 2-4. Ar. define expresamente sólo ὅλη ψευδής, es decir, Fu (cf. *APr* II 2, 54a4-6), pero las restantes definiciones se derivan fácilmente de ésta. Resumiendo los desarrollos ofrecidos por N. Ö. (p. 64-83), los cuatro valores derivados pueden caracterizarse como sigue:

1) Fu es un enunciado universal (A o E) que es falso de manera tal que hace verdadero el enunciado universal contrario (E o A, respectivamente);

2) Fp es un enunciado universal (A o E) falso cuyo enunciado contrario (E o A, respectivamente) es también falso;

3) Vu es un enunciado particular (I u O) verdadero cuyo enunciado supralterno (A o E, respectivamente) es verdadero;

4) Vp es un enunciado particular (I u O) verdadero cuyo enunciado supralterno (A o E, respectivamente) es falso.

3. Cf. Wieland (1976).

Como se sigue claramente de estas caracterizaciones, los cuatro valores derivados están asimétricamente distribuidos entre los enunciados universales y particulares. A los universales corresponde una diferenciación en el ámbito de la falsedad, según la cual pueden ser ya Fu, ya Fp, pero no en el de la verdad, pues todo enunciado universal verdadero es ya, *eo ipso*, Vu. Viceversa, a los enunciados particulares corresponde una diferenciación en el ámbito de la verdad, según la cual son ya Vu, ya Vp, pero no en el ámbito de la falsedad: todo enunciado particular falso es, *eo ipso*, Fu, en tanto hace falso el enunciado universal supralterno correspondiente[4].

Esta distribución asimétrica de los valores derivados tiene algunas importantes consecuencias a las que volveré más tarde. Una cuestión ulterior es, naturalmente, si el sistema en esta forma compleja cuatripartita es, como tal, atribuible a Ar. Como se dijo, Ar. define expresamente Fu, es decir, introduce la distinción Fu-Fp, que concierne, como tal, a los enunciados universales. Pero ¿qué hay de la distinción Vu-Vp, referida a los enunciados particulares? En este punto se superponen problemas textuales y sistemáticos. La interpretación moderna *standard* (Waitz, Ross, etc.) deja, en general, de lado la distinción Vu-Vp. E incluso lógicos polivalentes como Blau la consideran inaceptable (cf. p. 81). N. Ö., por su parte, la defiende, tanto desde el punto de vista textual como sistemático. Vale decir: intenta mostrar que tiene base en Ar., y que es relevante para la reconstrucción del sistema, en términos de la polivalencia. Desde el punto de vista textual, muestra N. Ö. que no hay razón para atetizar con Waitz y Ross la expresión ἐπί τι ἀληθής en *APr* II 3, 55b9, ya que: 1) la gran mayoría de los MSS traen esa lección, y no hay razón paleográfica ni estilística de peso que justifique la atétesis; 2) la expresión opuesta ὅλη ἀληθής aparece 18 veces en *APr* II 2-4 (cf. p. 84-92 y la revisión del tratamiento del pasaje por los comentadores en p. 93 ss.). Desde el punto de vista sistemático, tampoco se justifica eliminar la diferencia Vu-Vp, dado que: 1) contra la identificación de Vp y Fp, propuesta por Ross, habla ya el texto de *Tóp*. 157b28-30 (p. 102), y también el hecho de que tal identificación transversal entre los ámbitos de la verdad y la falsedad constituye una suerte de μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (p. 103 s.); 2) Vu y Vp se excluyen mutuamente, es decir, un mismo enunciado no puede ser a la vez Vu y Vp (p. 103, 111 ss.); 3) de *APr* 54a28-35 y 55b16-23 se puede derivar una carac-

4. Para la defensa de este punto contra la interpretación de Filópono, véase la excelente discusión de N. Ö. en p. 69-73.

terización de Vu en términos de posibilidad de predicar universalmente *salva veritate* (p. 105 ss.). Desde el punto de vista de la reconstrucción sistemática, el argumento de fondo en favor de la relevancia de la distinción Vu-Vp será, desde luego, que ésta permite inferencias que no resultaban posibles en la versión clásica del cuadrado de la oposición no modal. A esto vuelvo en seguida.

3. Los réditos de la reconstrucción tetravalente

Ahora bien, ¿cuáles son los réditos de la introducción del sistema tetravalente en la reconstrucción de la asertórica? N. Ö. señala básicamente dos: por un lado, 1) se hace posible así justificar adecuadamente ciertos resultados alcanzados por Ar. en su teoría de la inferencia a partir de premisas falsas o, mejor dicho, a partir de conjunciones falsas de premisas; por otro lado, 2) el sistema tetravalente permite completar el cuadrado clásico de la oposición decidiendo determinadas vías de inferencia que quedaban abiertas en la versión clásica bivalente. Veamos brevemente estos puntos.

1) En *APr* II 2-4 desarrolla Ar. una detallada investigación de la inferencia silogística a partir de, por lo menos, una premisa falsa. Esta investigación parte, como señala Wieland[5], del descubrimiento de que en los modos válidos de la silogística asertórica la verdad de la conclusión es compatible con la falsedad de una o ambas premisas. Ar. considera allí ejemplos de casi todos los modos de la primera, segunda y tercera figura, en atención a la posibilidad de derivar silogísticamente una conclusión verdadera a partir de una conjunción falsa de premisas, y muestra que dicha posibilidad sólo queda excluida para *Barbara* y *Celarent* con premisa mayor Fu. En cambio, la posibilidad de extraer una conclusión verdadera vuelve a quedar abierta también en estos dos silogismos, si la premisa mayor es sólo Fp, y no Fu. Esto, señala N. Ö., muestra que Fu y Fp, al menos en estos peculiares casos, tienen una función diferente y un diferente espacio de juego (p. 60). La imposibilidad de extraer de *Barbara* y *Celarent* con premisa mayor Fu una conclusión verdadera se sigue fácilmente, como hace

5. Véase Wieland (1976), p. 1.

notar Wieland[6], de la correspondencia, por un lado, de *Barbara* (Fu, V) con *Celarent* (V, V), y, por otro, de *Celarent* (Fu, V) con *Barbara* (V, V). Estas relaciones de correspondencia permiten inferir de la verdad de la conclusión del silogismo con premisas verdaderas –es decir, *Celarent* (V, V) y *Barbara* (V, V)– la falsedad de la conclusión del correspondiente silogismo con premisa mayor falsa –es decir, *Barbara* (Fu, V) y *Celarent* (Fu, V)–, respectivamente.

Una segunda peculiaridad en el ámbito de la inferencia a partir de lo falso, señalada originalmente por N. Ö. en un trabajo precedente[7], y, cuando menos, sugerida en *APr* 55b10-16, reside en el hecho de que en *Cesare* (Fu, Fu) y *Camestres* (Fu, Fu) resulta necesariamente una conclusión verdadera. Se trata aquí de la llamada *consecuentia mirabilis* (cf. p. 150). Estos dos tipos de casos excepcionales muestran la relevancia de la distinción Fu-Fp para la teoría de la inferencia a partir de lo falso. El resultado concreto de la introducción de esta diferenciación es que, en el sistema tetravalente, el principio *ex falso sequitur quodlibet* pierde su validez general (p. 150). Nótese, sin embargo, que los casos señalados sólo justifican la distinción de Fu y Fp, y no así la de Vu y Vp, la cual, se mantenga o no la lectura de ἐπί τι ἀληθής en 55b9, no juega un papel positivo análogo en la teoría desarrollada en *APr* II 2-4.

2) La distinción Vu-Vp no cumple papel efectivo en la teoría de la inferencia a partir de lo falso de *APr* II 2-4, pero sí, naturalmente, en la reinterpretación tetravalente del cuadrado clásico de la oposición. Un aspecto un tanto paradójico en la interpretación de N. Ö. reside, justamente, en el hecho de que la distinción Vu-Vp es obtenida a partir de un texto como *APr* II 2-4, donde no juega ningún papel efectivo, y empleada para reinterpretar un texto como *DI* 7, donde no es específicamente mencionada[8].

6. Cf. Wieland (1976), p. 8.

7. Cf. Öffenberger (1966).

8. N. Ö. ensaya una explicación de la ausencia de las diferenciaciones de la verdad y la falsedad en *DI* 7: Ar. habría advertido las consecuencias de la distinción Fu-Fp recién al investigar el problema de la inferencia a partir de lo falso y, a partir de allí, habría completado y precisado lo descubierto en el estudio de la oposición no modal de *DI* (p. 60 s.). La explicación es, sin duda, plausible. Con todo, N. Ö. cree encontrar un preanuncio de la distinción de los valores de verdad derivados en el texto de *DI* 8, 17b20-26, donde Ar. considera la posibilidad de que ambas subcontrarias I y O sean verdaderas al mismo tiempo. Esto presupone, explica N. Ö., que ambas universales supralternas A y E sean falsas a la vez, y concluye: a esta forma de falsedad de los enunciados universales –es decir: a la falsedad que implica la verdad del enunciado subalterno– llama Ar. en *APr* II 2-4, precisamente, Fp (p. 61). Esto es, desde luego, perfectamente cierto, desde el punto de vista del contenido. Sin embargo, hay que aclarar que no hay nada en el texto de *DI* 8 que corresponda a estas últimas inferencias. Ar. se contenta allí con señalar la posibilidad de la verdad

Como quiera que sea, la relevancia de la distinción entre Fu y Fp, por un lado, y entre Vu y Vp, por el otro, para una reinterpretación del cuadrado de oposición es clara: la introducción de la diferenciación de los valores de verdad derivados permite hacer decidibles todas las vías de inferencia que quedan abiertas en el cuadrado clásico (cf. p. 57, 119 ss.).

Dicho de modo más preciso: en la interpretación tetravalente del cuadrado de oposición, quedan decididas todas las inferencias posibles tanto *via contrarietatis* como *via subcontrarietatis*, *via oppositionis* y *via subalternationis*[9].

En un último paso de la investigación, el más constructivo e independiente del texto aristotélico, desarrolla N. Ö. una teoría completa de la oposición de los enunciados estrictamente particulares, en términos de la tetravalencia, la cual está basada en la introducción de la noción de enunciado estrictamente particular, propuesta por A. Menne en 1954 (*vgr*. SuP = 'sólo algunos S son P', y SuP' = 'sólo algunos S son no P') (cf. p. 133-148).

Esta exposición, en la que lamentablemente no puedo detenerme aquí, lleva a una nueva y bastante más compleja reformulación del cuadrado de oposición, la cual incluye relaciones como las de 'quasi-subcontrariedad', 'subalternación ampliada', etc., que no tienen paralelo en la presentación bivalente clásica (véase el cuadro en p. 146). El resultado es una significativa ampliación de la teoría aristotélica del juicio, que comporta incluso

simultánea de ambas subalternas, y no deriva de ello ninguna consecuencia con relación al estatuto de la falsedad de las universales supralternas.

9. Las vías de inferencias antes abiertas y ahora decididas en la interpretación tetravalente son:

1) de [Fu] (SaP) se sigue [Vu] (SeP), y de aquí tanto [Fu] (SiP) como [Vu] (SoP); de [Fu] (SeP) se sigue, a su vez, [Vu] (SaP), y, de aquí, tanto [Vu] (SiP) como [Fu] (SoP);

2) de [Fp] (SaP) se sigue tanto [Vp] (SoP) como [Vp] (SiP), y, de esta última, [Fp] (SeP) –donde me aparto parcialmente de la presentación de N. Ö., pues no parece adecuado sugerir que de [Fp] (SaP) se siga *directamente* [Fp] (SeP), sino sólo *a través de* [Vp] (SiP)–; de [Fp] (SeP) se sigue, análogamente, tanto [Vp] (SiP) como [Vp] (SoP), y, de esta última, [Fp] (SaP) –con la misma diferencia respecto de la presentación de N. Ö –;

3) de [Vp] (SiP) se sigue tanto [Fp] (SeP) como [Fp] (SaP), y, de esta última, [Vp] (SoP); de [Vp] (SoP) se sigue, análogamente, tanto [Fp] (SaP) como [Fp] (SeP), y, de esta última, [Vp] (SiP) (cf. p. 122-125).

Por último, restaría agregar las inferencias posibles a partir de las particulares con valor de verdad Vu, que N. Ö. no expone expresamente, pero que son fácilmente reconstruibles a partir del sistema (véase también las indicaciones de N. Ö. en p. 126 s.). Así:

4) de [Vu] (SiP) se sigue [Vu] (SaP) y [Fu] (SeP), y, de éstas, a su vez, [Fu] (SoP); de [Vu] (SoP), finalmente, se sigue [Vu] (SeP) y [Fu] (SaP), y, de éstas, a su vez, [Fu] (SiP).

una parcial revisión de la caracterización anterior de los valores de verdad derivados[10].

4. LOS COSTOS DE LA RECONSTRUCCIÓN TETRAVALENTE

Consideraré ahora suscintamente algunas objeciones que podrían plantearse a la reconstrucción propuesta por N. Ö., tanto desde el punto de vista clásico de la bivalencia, como también desde una perspectiva epistemológica.

1) Hemos visto cuáles son los dos réditos básicos de la fundamentación tetravalente: la puesta fuera de juego del principio *ex falso quodlibet*, por un lado, y la determinación unívoca de la totalidad de las posibles vías de inferencia del cuadrado clásico de la oposición no modal, por el otro. Ahora bien, ¿se trata realmente de réditos que justifiquen introducir las complicaciones que la nueva versión supone respecto del sistema clásico? Sospecho que quien persista en situarse en la perspectiva tradicional de la bivalencia tendrá algunas buenas razones para afirmar que no. Y ello no simplemente porque el sistema tetravalente sea considerablemente más complejo, sino, fundamentalmente, porque en el nuevo sistema se altera en buena medida el carácter intuitivo e inmediato de las reglas de inferencia garantizadas por el sistema bivalente clásico.

Consideremos el caso de la conclusión de *Barbara* (Fu, V) y *Celarent* (Fu, V) antes comentado. ¿En qué medida ponen estos casos realmente en cuestión el principio *ex falso quodlibet*? Dada la definición de los valores de verdad derivados y, en particular, la definición de Fu, es indudablemente cierto que dicho principio pierde su validez irrestricta en el sistema tetravalente. Pero quien se sitúe en la perspectiva de la bivalencia podrá afirmar, con igual derecho, que el *ex falso quodlibet* sigue, aun en esos casos, en realidad vigente, ya que en el sistema bivalente la imposibilidad de

10. Esta ampliación de la teoría implica modificar la definición de Fp, la cual se aplica ahora también a los enunciados estrictamente particulares (cf. p. 138). La tabla de validez tetravalente contiene algunos resultados, a primera vista, algo paradójicos. Así, la equivalencia Vu-Vp es Fp y no, como podría esperarse, Vp. Análogamente, la equivalencia Fu-Fp es Fp. N. Ö. defiende, desde el punto de vista de la consistencia interna del sistema, estos aspectos, en principio, contraintuitivos (cf. p. 140 s.).

una conclusión verdadera en *Barbara* y *Celarent* con premisa mayor falsa no se sigue *directamente* de la falsedad de esa premisa, sino sólo *indirectamente*, esto es, a partir de la verdad de la conclusión de los silogismos correspondientes con premisas verdaderas, vale decir, de la verdad de la conclusión de *Celarent* (V, V) y *Barbara* (V, V), respectivamente. Hasta aquí, podrá decirse, la discusión es, en rigor, ociosa, ya que la discrepancia respecto la validez del *ex falso quodlibet* deriva de la diferente definición de las nociones de verdad y falsedad en ambos sistemas. Desde este punto de vista, todo lo que puede decirse es que, puesto que dicho principio conserva su validez en el sistema bivalente y la pierde en el tetravalente, la cuestión de su validez es, en realidad, una cuestión de decisión por uno u otro sistema. Ciertamente. Pero esto a la vez muestra que la distinción Fu-Fp introducida por el sistema tetravalente no es, en rigor, imprescindible para dar cuenta de ningún caso especial no resuelto ni de ningún problema inmanente del sistema bivalente. Los casos indicados de *Barbara* (Fu, V) y *Celarent* (Fu, V) son contraejemplos del principio *ex falso quodlibet*, tan sólo *si se parte ya de la perspectiva de la polivalencia*, es decir, *si se ha introducido ya, cuando menos, la distinción entre Fu y Fp*. En cambio, desde la perspectiva de la bivalencia, dichos casos no ofrecen ningún contraejemplo, pues ni siquiera pueden ser definidos o identificados como casos especiales. Por el contrario, contribuyen, más bien, a confirmar la validez del principio[11].

La diferencia entre la exposición bivalente y la tetravalente de la silogística asertórica aparece así, en el mejor de los casos, como la diferencia entre partir del caso típico o bien de un caso excepcional especialmente construido *ad hoc*. Quien parte del caso típico de la inferencia partir de lo verdadero, como lo hace Ar. en *APr* I 4-7, podrá, desde luego, introducir más tarde distinciones específicas para dar cuenta y sacar mejor partido de algunas peculiaridades que presenta el caso atípico de la inferencia a partir de lo falso. Pero no se verá por ello forzado a reformular la teoría desarrollada para el caso típico, por medio de las distinciones *ad hoc* que permiten construir el caso excepcional. Naturalmente, también se podrá recorrer el camino inverso, como hace N. Ö., y partir de un caso especialmente construido, con el fin de llevar a cabo una reconstrucción comprensiva de

11. En efecto, justamente porque dentro del sistema bivalente no hay distinción entre Fu y Fp, es verdadero dentro de ese sistema que de *Barbara* y *Celarent* con premisa mayor verdadera *también* puede seguirse tanto una conclusión verdadera como una falsa. De manera análoga desaparece dentro del sistema bivalente el caso de la llamada *consecuentia mirabilis* a partir de *Cesare* y *Camestres* con ambas premisas falsas.

la totalidad de la teoría en los términos requeridos para dar cuenta del caso excepcional. Sin embargo, esta segunda vía exigirá hacer más complicado el sistema entero, introduciendo distinciones que, en la práctica, restan ociosas en casi todos los casos a explicar, y que resultan prescindibles sin mayor dificultad, dentro de la versión más sencilla.

2) Esta primera objeción concierne, a lo sumo, a cuestiones de estrategia expositiva y de simplicidad sistemática en la reconstrucción de la silogística asertórica. Una segunda objeción a la interpretación tetravalente, mucho más relevante, concierne al carácter no inmediato y contraintuitivo de las distinciones introducidas, y de las relaciones de inferencia resultantes. El defensor de la versión bivalente admitirá que el cuadrado clásico de la oposición puede interpretarse alternativamente en forma tetravalente, pero argumentará que la versión tetravalente altera de modo decisivo el significado *epistemológico* del cuadrado clásico. Esta objeción pone, pues, en cuestión el segundo rédito de la interpretación tetravalente. Veamos esto algo más de cerca.

Tomemos la caracterización tetravalente de un enunciado particular verdadero del tipo O, según la cual éste debe ser Vu o bien Vp, sin tercera posibilidad. Para ilustrar la objeción pongamos el siguiente ejemplo. Se tiene dentro de una caja cerrada de madera un determinado número de bolillas, por caso, 10, de las cuales se sabe que están pintadas de diferentes colores, incluido el blanco. Mediante una abertura en su parte inferior, la caja permite extraer las bolillas, una a una, sin ver qué queda en el interior. Se trata de conocer la verdad o falsedad de los siguientes enunciados universales contrarios: A = 'todas las bolillas son blancas', y E = 'ninguna bolilla es blanca'. Se extrae entonces la primera bolilla, que resulta ser, por ejemplo, verde. ¿En qué situación está el sujeto del experimento, después de haber extraído esa primera bolilla? Para la versión bivalente no hay aquí ninguna dificultad: el sujeto conoce la verdad del enunciado O = 'no todas las bolillas son blancas' –o sea 'alguna bolilla es no blanca'–, y, con ello, la falsedad de A, pero no está en condiciones de decir nada acerca de la verdad o falsedad de E. Desde la perspectiva de la tetravalencia, en cambio, la situación epistémica del sujeto después de haber extraído la primera bolilla resulta incomprensible e inexplicable en su especificidad, pues se da el caso de que éste conoce la verdad de O y, sin embargo, no puede decir si O es Vu o Vp, ya que nada puede decir aún de E. Esta posibilidad, justamente, no está contemplada en el sistema tetravalente. La versión tetravalente no permite dar cuenta del estado epistémico del sujeto *durante* el proceso de extracción de las bolillas, sino sólo de su estado epistémico

al cabo de dicho proceso, una vez que todas las bolillas han sido extraídas y su color ha sido en cada caso verificado. Dentro del sitema clásico bivalente, en cambio, se cuenta con todo lo necesario para dar cuenta del estado epistémico del sujeto, tanto durante como también al final del proceso de verificación. Por tanto, puede decirse que *en este respecto* el sistema bivalente clásico es más amplio que el tetravalente.

Con esto, desde luego, no se ha dicho nada contra la consistencia interna de la versión tetravalente, pero sí se ha puesto en claro cuál es el precio de adoptarla. Con el sistema tetravalente resulta posible, ciertamente, decidir las vías de inferencia del cuadrado de oposición dejadas abiertas en el sistema bivalente clásico, pero ello sólo a precio del alterar fundamentalmente el significado epistemológico del cuadrado clásico. Dicho de otro modo: lo que aquí queda suprimido es la conexión, todavía conservada en el sistema bivalente, de la noción de verdad con el momento de la verificación. Paralelamente, desde el punto de vista del modelo epistemológico subyacente, desaparece en la tetravalencia la conexión de la generalización con el proceso de inducción. En virtud de estas conexiones, y en atención a sus implicaciones epistemológicas, el cuadrado bivalente de oposición fue considerado, en la interpretación clásica, como un sistema *natural* de inferencia. En tanto sujetos de conocimiento, estamos siempre situados en una perspectiva como la que expresa el sistema bivalente, incluso allí y precisamente allí donde éste deja determinadas vías de inferencia abiertas e indecidibles *a priori*. Por su parte, la versión tetravalente del cuadrado de oposición parece reflejar, más bien, la situación epistémica de una suerte de intelecto sobrehumano, que operara *sub specie aeternitatis*, y que ante cada hecho particular estuviera siempre ya en condiciones de decidir, sin ulterior examen empírico ni recurso a la experiencia pasada ni proceso inductivo, si la conexión presente entre el sujeto y la propiedad del caso es necesaria o sólo contingente, y, con ello, si la proposición particular del caso es o no universalizable *salva veritate*.

Aristóteles no habría, tal vez, rechazado de plano la posibilidad de que, en algún caso, tenga lugar una suerte de intuición esencial inmediata, a partir de un único caso. Pero es claro que se trataría aquí, a lo sumo, de un caso límite, y no de la regla dentro de la concepción aristotélica del conocimiento. En general, dentro de un modelo epistemológico como el de Ar., en el que la experiencia y la inducción juegan un papel tan importante, la diferenciación cierta entre enunciados particular y universalmente verdaderos es, en la gran mayoría de los casos, resultado de una –en ocasio-

nes, larga y trabajosa– indagación empírica[12]. Desde este punto de vista, parecería posible concluir que es la versión bivalente de la lógica asertórica, y no la tetravalente, la que resulta más próxima a la concepción aristotélica de la naturaleza del conocimiento, y más compatible con el correspondiente modelo epistemológico.

5. Perspectivas históricas y sistemáticas de la polivalencia

He dejado para el final la consideración de los aspectos históricos de la investigación de N. Ö., pues éstos ofrecen no sólo algunas interesantes perspectivas para la reconstrucción de la noción griega de verdad (y falsedad), sino que también ponen al descubierto algunos motivos filosóficos centrales que subyacen al intento de una fundamentación polivalente de la asertórica.

N. Ö. dedica la parte inicial de la investigación (p. 8-38) a reunir algunos indicios en el pensamiento prefilosófico y en la filosofía prearistotélica, que apuntan en dirección de una actitud polivalente respecto de la distinción verdad-falsedad. Allí menciona algunos ejemplos de la tradición mitológico-literaria, tanto en dirección de la trivalencia como en dirección de la genuina polivalencia (cf. p. 12 s.)[13]. Siguiendo a M. Detienne, I. P. Levet y W. Luther, enfatiza N. Ö. la inexistencia de una oposición polar entre los ámbitos de la verdad y la falsedad en el pensamiento griego

12. En la concepción aristotélica, el conocimiento de lo universal es obtenido por inducción a partir de la percepción sensible, en un proceso que requiere no sólo la repetición de experiencias sensibles del mismo tipo, sino también la intervención de la memoria y, eventualmente, también la indagación y la reflexión temática sobre los contenidos de la experiencia (cf. p. ej. *APo* I 31, 88a4 s.: ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα πλειόνων τὸ καθόλου δῆλον; véase también II 2, 90a28-30; II 19, 100b4-6). En circunstancias normales, el conocimiento de conexiones universales – al menos, allí donde no se trata de estructuras puramente formales – no nos es dado en un acto de captación simple inmediata a partir de un único caso individual. Para el punto, cf., p. ej., S. Mansion (1976), p. 100 ss. Véase también las importantes precisiones en torno al concepto de inducción, y a la función de ésta en la captación de los principios, en Le Blond (1939), p. 120 ss.

13. En dirección de la trivalencia apuntan, por ejemplo, la existencia de un tercer ámbito neutral para la existencia *post mortem*, las praderas asfodélicas, junto a los extremos positivo y negativo de los Campos Elíseos y el Tártaro, etc. Como indicio hacia la genuina polivalencia se menciona, por ejemplo, a las Musas hesiódicas, que saben mentir de muchas formas, pero también saben decir la verdad, si lo desean.

primitivo, así como la presencia en Homero y la tradición trágica de distinciones que, como la de verdad parcial y verdad completa, apuntan ya en dirección de la diferenciación polivalente Vu-Vp/Fu-Fp (p. 14 ss.). También en la filosofía preplatónica hay indicios en dirección de la polivalencia. Los más importantes son los de Parménides, con su distinción entre δόξα y πίστις ἀληθής, y los de la tradición sofístico-erística, con la ἰσοσθένεια τῶν λόγων de Protágoras y los δισσοὶ λόγοι (p. 24 ss.). Como antecedente inmediato de la intuición aristotélica de la polivalencia de verdad y falsedad aparece, naturalmente, Platón. Aquí remite N. Ö. básicamente a las distinciones, por un lado, entre νοῦς o ἐπιστήμη y δόξα ἀληθής, dentro el ámbito de la verdad y, por otro, entre ἄγνοια y δόξα ψευδής, dentro del ámbito de la falsedad, con sus correspondientes correlatos ontológicos εἰλικρινῶς ὄν, *τὰ μετέχοντα* (τὸ δοξαστόν) y μηδαμῇ ὄν (cf. *Timeo* 51d-e; *Rep*. 478b-d; 534a) (p. 26 s.). Ar., por su parte, retoma estas distinciones platónicas, con su diferenciación entre ciencia y conocimiento no estrictamente científico, y las pone en correlación con la distinción ontológica entre lo necesario y lo contingente (cf., p. ej., *APo* I 33, 88b30 ss.; *Met*. VII 15, 1039b27 ss.) (p. 32 s.).

Ahora bien, ¿cuál es el punto de estas referencias a indicios de una actitud polivalente en el pensamiento filosófico y prefilosófico anterior a Ar.? Sugiero, aunque N. Ö. no lo declara expresamente, que la intención aquí es poner de relieve que la concepción tetravalente ofrecida permite capturar algunos rasgos relevantes característicos de la noción de verdad, tal como ésta aparece no sólo en el pensamiento filosófico clásico, sino, ya antes, también en el uso ordinario del lenguaje. Proyectado sobre este trasfondo, el intento de N. Ö. gana aún más en significación y relevancia filosófica. De hecho, pareciera que ni la filosofía ni la ciencia ni el lenguaje ordinario pueden arreglárselas del todo, sin apelar a una noción de verdad (y falsedad) diferenciada, en el sentido de la polivalencia. Hay, me parece, por lo menos, dos sentidos básicos en los que es posible diferenciar, y ocasionalmente diferenciamos, dentro del ámbito de verdad y falsedad: un sentido intensional, y uno extensional. En sentido *intensional* podemos hablar de una verdad *parcial* cuando una afirmación toca un aspecto del hecho de referencia, pero no alcanza a reflejarlo adecuadamente, en su totalidad y complejidad. En este sentido podemos decir, por ejemplo, que el aserto ‘la medida económica X fue positiva’ es (sólo) parcialmente verdadero, si la medida tuvo también consecuencias negativas, en atención a las cuales se podría decir, con igual razón, que el aserto formalmente contradictorio ‘la medida X fue negativa’ es también verdadero. Pero aquí

no hay real contradicción. El enunciado aristotélico del principio de no contradicción, según el cual 'A' y 'no-A' no pueden predicarse de un mismo sujeto, al mismo tiempo y *en el mismo respecto*, apunta precisamente a excluir el posible error de tomar como contradictorios enunciados opuestos, parcialmente verdaderos en sentido *intensional*. En sentido *extensional*, en cambio, podemos decir que un enunciado es *parcialmente* verdadero, en el sentido de *en general o habitualmente* verdadero, es decir, cuando es verdadero de muchos o de la gran mayoría de los casos que caen bajo él, pero no de todos ellos. Así, por ejemplo, una regla gramatical es parcial o generalmente verdadera, en este sentido extensional, cuando presenta excepciones. Inversamente, podría decirse que la regla es *generalmente* falsa, en este mismo sentido extensional, cuando encuentra algún caso que la confirma, pero es insatisfecha por la (gran) mayoría de ellos.

Ahora bien, creo que la distinción *intensional* de verdades (o falsedades) parciales y totales no resulta epistemológicamente crucial o irreductible, ya que enunciados parcialmente verdaderos en sentido intensional no son sino enunciados que pueden, y, eventualmente, deben, ser precisados y reformulados, esto es, reemplazados por otros que se ajusten más adecuadamente al hecho de referencia. En cambio, sospecho que no es posible desarrollar un modelo epistemológico adecuado, prescindiendo por completo de la distinción *extensional* entre verdades (o falsedades) totales y parciales, y esto menos aún si se trata de dar cuenta adecuadamente del peculiar modelo epistemológico que elabora Ar. La mayoría de los enunciados de los que están compuestas las teorías científicas –si se deja de lado las, hoy por hoy, cada vez más escasas ciencias absolutamente exactas– son, desde el punto de vista extensional, sólo *generalmente* verdaderos, es decir, son enunciados universales que, en general, corresponden con lo que ocurre, pero que no excluyen por completo la posibilidad de casos de excepción.

Ahora bien, en el caso del modelo aristotélico, esto es particularmente importante, si se piensa que incluso las leyes de la física sublunar tienen validez no para absolutamente todos, sino tan sólo para 'la (gran) mayoría de los casos' (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), y admiten, por tanto, excepciones, para no hablar de las generalizaciones propias de ciencias prácticas como la medicina o de la teoría ético-política, cuyo grado de confirmación empírica suele ser mucho menor. Generalizaciones respaldadas por estadísticamente alto o muy alto grado de confirmación empírica, que, sin embargo, no llegan al valor absoluto 1, son imprescindibles en todas estas y en otras ciencias.

Pues bien, esta diferencia, dentro del ámbito de los enunciados con *pretensión* de universalidad, entre verdad total o absoluta y verdad sólo parcial o general no es formalmente capturada por el modelo tetravalente. Este modelo permite, según se vio, distinguir en el ámbito de las proposiciones universales tan sólo entre enunciados Fu y Fp, pero no entre enunciados Vu y Vp, pues, para la versión tetravalente, todo enunciado universal verdadero es *eo ipso* Vu. Desde el punto de vista epistemológico, sin embargo, la distinción interesante, y probablemente imprescindible, no es tanto aquella entre generalizaciones parcial y totalmente falsas, sino, más bien, aquella entre generalizaciones parcial y absolutamente verdaderas, pues ella es la que nos permite diferenciar entre ciencias absolutamente exactas y ciencias que poseen un menor grado de exactitud, y trabajan tan sólo con enunciados generales de alto grado de probabilidad estadística. En la medida en que no permite capturar esta distinción, el sistema tetravalente, a pesar de proveer diferenciaciones adicionales no contenidas en la versión clásica, no basta aún para lograr una suficiente aproximación de la noción de verdad de la lógica a aquella con que operan el lenguaje ordinario y la ciencia. En tal sentido, sólo puede verse como un paso o una parte dentro de un programa más amplio[14].

14. Bien entendido, esto no constituye en rigor una crítica específica a la reconstrucción de N. Ö., pues a la diferencia señalada entre generalizaciones absoluta y sólo parcial o generalmente verdaderas no se llega, al parecer, desde la lógica asertórica, sino sólo a través de una interpretación estadística de la oposición *modal* entre necesario y no necesario, dentro de la cual se asegure un cierto lugar intermedio y un cierto estatuto independiente a la noción de 'la mayor parte de las veces'. Las bases de una tal interpretación han sido desarrolladas por M. Mignucci en su conocida contribución sobre la noción de ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Véase Mignucci (1981). Cuando se alude aquí a una interpretación estadística de la oposición modal 'necesario'/'no necesario', no se quiere implicar que, detrás de la regularidad estadística, no pueda presuponerse la presencia de una genuina legalidad. Por el contrario, Ar. parece considerar la alta frecuencia estadística, correspondiente a los niveles más altos en la gradación de lo ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, precisamente como expresión de una cierta legalidad natural.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Como creo se habrá hecho claro al lector, el mérito de este importante trabajo de N. Ö. no se agota en proveer, simplemente, una cuidadosa y consistente reconstrucción formal alternativa de la lógica asertórica, desarrollada por primera vez por Ar. Proyectado sobre el trasfondo de sus implicaciones filosóficas y epistemológicas, el trabajo nos ayuda, además, a ver más claramente dónde están las lagunas de la versión bivalente clásica, cómo es posible llenarlas y, no en último término, qué precio habrá que pagar en definitiva, en caso de optar por hacerlo.

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES DE LAS OBRAS DE ARISTÓTELES CITADAS

Aristotelis opera, ed. I. Bekker, vol. 1 und 2, Berlin 1831 y reimpr.

Aristotelis Analytica Priora et Posteriora, ed. W. D. Ross – L. Minio Paluello, Oxford 1982 = 1968.

Aristotle's Prior and Posterior Analytics, ed. W. D. Ross, Oxford 1949 y reimpr.

Aristotelis Ars rhetorica, ed. R. Kassel, Berlin – New York 1976.

Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione, ed. L. Minio Paluello, Oxford 1980 = 1949.

Aristotle, *De anima*, ed. R. D. Hicks, Salem (New Hampshire) 1988 = Cambridge 1907.

Aristotelis De anima, ed. W. D. Ross, Oxford 1974 = 1956.

Aristotelis De arte poetica liber, ed. R. Kassel, Oxford 1975 = 1965.

Aristotle's De Motu Animalium, ed. M. C. Nussbaum, Princeton (New Jersey) 1985 = 1978.

Aristote, *Du Ciel*, ed. P. Moreaux, Paris 1966.

Aristotelis Ethica Eudemia, ed. R. R. Walzer – J. M. Mingay, Oxford 1991.

Aristotelis Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater, Oxford 1979 = 1894.

Aristotelis Fragmenta Selecta, ed. W. D. Ross, Oxford 1974 = 1955.

Aristote, *Génération des Animaux*, ed. P. Louis, Paris 1962.

Aristote*, Histoire des Animaux, t. I-III, ed. P. Louis, Paris 1964-69.*

Aristotelis Metaphysica, ed. W. Jaeger, Oxford 1978 = 1957.

Aristotle's Metaphysics, vol. I-II, ed. W. D. Ross, Oxford 1975 = 1924.

Aristote, *Météorologiques*, t. I-II, ed. P. Louis, Paris 1982.

Aristotle, *On Coming-To-Be and Passing-Away*, ed. H. H. Joachim, Hildesheim – Zürich – New York 1982 = Oxford 1922.

Aristote, *Parties des Animaux*, ed. P. Louis, Paris 1956.

Aristotle's Parva Naturalia, ed. W. D. Ross, Oxford 2000 = 1955.

Aristotelis Physica, ed. W. D. Ross, Oxford 1977 = 1950.

Aristotle's Physics, ed. W. D. Ross, Oxford 1936 y reimpr.

Aristotelis Politica, ed. W. D. Ross, Oxford 1978 = 1957.

Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi, ed. W. D. Ross, Oxford 1979 = 1958.

II. COMENTADORES ANTIGUOS

Alexander Aphrodisiensis (Alejandro de Afrodisia), *In Aristotelis Metaphysica Commentaria* (= *In Met.*), ed. M. Hayduck, Berlin 1891. (La segunda parte del comentario, libros VI-XIV, atribuida generalmente a Miguel de Éfeso, se cita, siguiendo el uso más difundido, como Ps.-Alejandro.)

Simplicius (Simplicio), *In Aristotelis Physicorum Libros Commentaria* (= *In Phys*.), 2 vols., ed. H. Diels, Berlin 1882-1895.

Sanctus Thomas Aquinas (Santo Tomás de Aquino), *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (= *In Met.*), ed. M. R. Cathala – R. M. Spiazzi, Roma 1964.

III. AUTORES MODERNOS

ACKRILL, J. L. (1963), *Aristotle's 'Catgories' and 'De interpretatione'*, Oxford 1985 = 1963.

ALLAN, D. (1955), "The Practical Syllogism", en: aa. vv., *Autour d' Aristote*, Louvain 1955, pp. 325-340.

ALLEN, R. E. (ed.) (1965), *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965.

ÁLVAREZ GÓMEZ, A. – MARTÍNEZ CASTRO, R. (eds.) (1998), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela 1998.

ANNAS, J., (1976), *Aristotle's Metaphysics M and N*, Oxford 1976.

— (1987), "Die Gegenstände der Mathematik", en: Graeser (1987), pp. 131-147.

ANSCOMBE, G. E. M. (1965), "Thought and Action in Aristotle", en: Bambrough (1965), pp. 143-158.

ANTON, J. P. (1957), *Aristotle's Theory of Contrariety*, London 1957.

APELT, O. (1891), *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1891.

ARAOS SAN MARTÍN, J. (1999), *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Pamplona 1999.

— (ed.) (2004), *Amor a la sabiduría. Estudios de metafísica y ética en homenaje al Prof. Juan de Dios Vial Larraín*, Santiago de Chile 2004.

ARPE, C. (1958), *Das τί ἦν εἶναι bei Aristot*eles, Hamburg 1958.

AUBENQUE, P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 41977 = 1962.

— (1979), "La pensée du simple dans la *Métaphysique*" *(VII 17 et IX 10)*, en: Aubenque (1979a), p. 69-88.

— (ed.) (1979*a*), *Etudes sur la 'Métaphysique' d'Aristote*, Paris 1979.

— (ed.) (1980), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980.

AUBENQUE, P. *et alii* (1985), *Etudes Aristoteliciennes. Metaphysique et Theologie*, Paris 1985,

BAMBROUGH, R. (ed.) (1965), *New Essays on Plato and Aristotle*, London 1965.

BARNES, J. (1969), "Aristotle's Theory of Demonstration", *Phronesis* 14 (1969) 123-152; reproducido en: Barnes – Schofield – Sorabji (1975), pp. 65-87.

— (1993), *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford ²1993.

BARNES, J. – SCHOFIELD, M. – SORABJI, R. (eds.) (1975), *Articles on Aristotle*, vol 1: *Science*, London 1975.

— (1979), *Articles on Aristotle*, vol. 3: *Metaphysics*, London 1979.

BÄRTHLEIN, K. (1972), *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, 1. Teil: *Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin – New York 1972.

BECKER, O. (1927), *Mathematische Existenz. Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, Tübingen 1973 = Halle 1927.

BERTI, E. (1975) "Priorita logica e priorita ontologica fra i generi di sostanza in Aristotele", en: Berti (1975a), pp. 261-273; original inglés en: Mansfeld – de Rijk (1975), pp. 55-69.

— (1975a), *Studi Aristotelici*, L'Aquila 1975.

— (1978), "The Intellection of Indivisibles according to Aristotle *De Anima* III 6, en: Lloyd – Owen (1978), pp. 141-163.

— (1980), "Aristote et la méthode dialectique du *Parmenide* de Platon", en: *La méthodologie d'Aristote*, *Revue Internationale de Philosophie* 133-134 (1980) 341-358; reproducido en: Berti (2004), pp. 159-173.

— (ed.) (1981), *Aristotle on Science. The 'Posterior Analytics'*, Padova 1981.

— (1996), "Réconsidérations sur l'intellection des 'indivisibles' selon Aristote, *De anima* III 6", en: Viano – Romeyer Dherbey (1996), pp. 390-404; reproducido en: Berti (2004), pp. 77-87.

— (1997), "Philosophie, dialectique et sophistique dans *Metaph.* Γ 2", *Revue Internationale de Philosophie* 51 (1997) 379-396; reproducido en: Berti (2004), pp. 283-297.

— (1998), "Il concetto di "primo" nella *Metafisica* di Aristotele", en: Álvarez Gómez – Martínez Castro (1998), pp. 131-148.

BERTI, E. (2001), "Il valore epistemologico degli *endoxa* secondo Aristotele", *Seminarios de Filosofía* 14/15 (2001) 111-128; reproducido en: Berti (2004), pp. 317-332.

— (2003), "Il libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele", en: Damschen – Enskat – Vigo (2003), pp. 177-193.

— (2004), *Nuovi studi aristotelici*, vol. I: *Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia 2004.

BETH, E. W. – POS, H. J. – HOLLAK, J. H. (eds.) (1949), *Proceedings of the 10th. International Congress of Philosophy*, Amsterdam 1949.

BOERI, M. D. (1993), *Aristóteles, Física, Libros I-II*, Buenos Aires 1993.

— (2003), *Aristóteles, Física, Libros VII-VIII*, Buenos Aires 2003.

BÖHME, G. (1974), *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant,* Frankfurt a. M. 1974.

BOLTON, R. (1991), "Aristotle's Method in Natural Science: *Physics* I", en: Judson (1991), pp. 1-29.

BONITZ, H. (1849), *Aristotelis Metaphysica. Commentarius*, Hildesheim 1960 = Bonn 1849.

— (1870), *Index Aristotelicus*, 2ª ed. con Addenda et Corrigenda por O. Gigon, Berlin 1962 = 1870.

BOSSI DE KIRCHNER, B. (1989), "On the Power of Practical Reason", *Review of Metaphysics* 63 (1989) 47-71.

BRAGUE, R. (1982), *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris 1982.

BROACKES, J. (1999), "Aristotle, Objectivity, and Perception", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17 (1999) 57-113.

BROADIE, S. (1991), *Ethics with Aristotle*, Oxford 1991.

— (1993), "Aristotle's Perceptual Realism", *The Southern Journal of Philosophy* XXXI (1993) Suppl., 137-159.

BRÖCKER, W. (1974), *Aristoteles*, Frankfurt a. M. 41974.

BRUNSCHWIG, J. (1964), "Dialectique et ontologie chez Aristote", *Revue Philosophique de la France et de l' Etranger* 89 (1964) 179-200; reproducido en: Aubenque *et alii* (1985), pp. 207-228.

BURNET, J. (1900), *The Ethics of Aristotle*, New Hampshire 1988 = London 1900.

BURNYEAT, M. (2001), *A Map of 'Metaphysics' Zeta*, Pittsburgh 2001.

BURNYEAT, M. *et alii* (1979), *Notes on Book Zeta of Aristotle's 'Metaphysics'*, London 1979 (tiposcripto).

— (1984), *Notes on Eta and Theta of Aristotle's 'Metaphysics'*, London 1984 (tiposcripto).

CALOGERO, G. (1927), *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1927.

CARTERON, H. (1955), *La notion de force dans le système d'Aristote*, Paris 1955.

CASSINI, A. (1990), "Aspectos semánticos y ontológicos de la justificación aristotélica del principio de no contradicción: *Metaph.* 1007a20-b18", *Elenchos* 11 (1990) 5-28.

CHARLES, D. (1984), *Aristotle's Philosophy of Action*, Ithaca 1984.

— (2000), *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford 2002 = 2000.

CHARLTON, W. (1970), *Aristotle's Physics I, II*, Oxford^{2}1991 = 1970.

— (1983), "Prime Matter: a Rejoinder", *Phronesis* 28 (1983) 197-211.

CHIARADONNA, R. (2002), *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli 2002.

CLEARY, J. J. (1988), *Aristotle on the Many Senses of Priority*, Carbondale-Edwardsville 1988.

— (1995), *Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden – New York – Köln 1995.

COLLINGWOOD, R. G. (1946), *The Idea of History*, ed. J. van der Dussen, 2ª ed., Oxford 1993 = 1946.

CONEN, P. F. (1964), *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München 1964.

COOPER, J. M. (1975), *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (Mass.) –London 1975.

CORISH, D. (1976), "Aristotle's Attempted Derivation of Temporal Order from That of Movement and Space", *Phronesis* 21 (1976) 241-251.

COULOUBARITSIS, L. (1980), *L' avénement de la science physique*, Bruxelles 1980.

DAHL, R. (1984), *Practical Reason, Aristotle and Weakness of the Will*, Minneapolis 1984.

DAMSCHEN, G. – ENSKAT, R. – VIGO, A. G. (eds.) (2003), *Platon und Aristoteles – sub ratione veritatis. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2003.

DANCY, R. M. (1975), *Sense and Contradiction: A Study in Aristotle*, Dordrecht – Boston – London 1975.

— (1978), "On some Aristotle's Second Thoughts on Substance: Matter", *Philosophical Review* 87 (1978) 372-413.

DAVIDSON, D. (1970), "How is Weakness of the Will Possible?", en: Davidson (1980), pp. 21-42.

— (1980), *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980.

DE PATER, W.A. (1965), *Les* Topiques *d' Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg 1965.

DECARIE, V. (1972), *L' obiect de la metaphysique selon Aristote*, Montreal – Paris ²1972.

DETEL, W. (1993), *Aristoteles, Analytica Posteriora*, vol. I-II, Berlin 1993.

DILLENS, A.-M. (1982), *A la naissance du discours ontologique. Etude de la notion de καθ' αὐτό dans l' œuvre d' Aristote*, Bruxelles 1982.

DIRLMEIER, Fr. (1956), *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Darmstadt 1956 y reimpr.

DUMONT, J. P. (1986), *Introduction à la méthode d' Aristote*, Paris 1986.

DUMOULIN, B. (1980), "Sur l' autenticité des *Catégories* d' Aristote", en: Aubenque (1980), pp. 23-32.

— (1983), "La ousia dans les *Catégories* et dans la *Métaphysique*", en: Moreaux-Wiesner (1983), pp. 57-72.

— (1986), *Analyse génétique de la 'Métaphysique' d' Aristote*, Paris – Montréal 1986.

DÜRING, I. (ed.) (1969), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Verhandlungen des 4. Symposium Aristotelicum veranstaltet in Göteborg – August 1966*, Heidelberg 1969.

DÜRING, I. – OWEN, G. E. L. (eds.) (1960), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960.

EGGERS LAN, C. (1984), *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México 1984.

EVERSON, S. (1997), *Aristotle on Perception*, Oxford 1997.

FEREJOHN, M. T. (1980), "Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science", *Phronesis* 25 (1980) 117-128.

— (1994), "The Definition of Generated Composites in Aristotle's *Metaphysics*", en: Scaltsas – Charles – Gill (1994), pp. 291-318.

FINE, G. (1984), "Separation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* II (1984) 31-87.

— (1985), "Separation: A Reply to Morrison", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III (1985) 159-165.

FREDE, D. (1970), *Aristoteles und die Seeschlacht. Das Problem der Contingentia Futura in De interpretatione 9*, Göttingen 1970.

FREDE, M. (1980), "The Original Notion of Cause", en: Schofield – Burnyeat – Barnes (1980), pp. 217-249.

— (1983), "Titel, Einheit und Echtheit der aristotelischen Kategorienschrift", en: Moreaux – Wiesner (1983), pp. 1-29.

FREDE, M. – PATZIG, G. (1988), *Aristoteles, 'Metaphysik Z'. Text, Übersetzung und Kommentar*, Bd. I-II, München 1988.

FURLEY, D. J. – ALLEN, R. E. (1970), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I: *The Beginnings of Philosophy*, London 1970.

GAISER, K. (1968), *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1988 = ²1968.

GASKIN, R. (1995), *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin – New York 1995.

GAUTHIER, R. A. – JOLIF, J. Y. (1958-59), *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, vol. I-II, Paris 1958-1959 y reimpr.

GERHARDT, V. – HEROLD, N. (eds.) (1985), *Wahrheit und Begründung*, Würzburg 1985.

GILL, M. L. (1989), *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton (New Jersey) 1989.

GILLESPIE, C. C. (ed.) (1970), *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 1, New York 1970.

GILLESPIE, C. M. (1925), "The Aristotelian Categories", *Classical Quarterly* 19 (1925) 75-84; reproducido en: Barnes – Schofield – Sorabji (1979), pp. 1-12.

GLÜER, K. (1993), *Donald Davidson zur Einführung*, Hamburg 1993.

GOLDSCHMIDT, V. (1982), *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris 1982.

GRAESER, A. (1983), "Aspekte der Ontologie in der Kategorienschrift", en: Moreaux – Wiesner (1983), pp. 30-56.

— (ed.) (1987), *Mathematics and Metaphysiscs in Aristotle*, Bern – Stuttgart 1987.

GRAHAM, D. (1987), *Aristotle's Two Systems*, Oxford 1987.

GRANGER, G. G. (1976), *La theorie aristotelicienne de la science,* Paris 1976.

GREENWOOD, L. H. G. (1909), *Aristotle, 'Nicomachean Ethics', Book VI*, New York 1973 = Cambridge 1909.

GRETHLEIN, Th. – LEITNER, H. (eds.) (1996), *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie. Festschrift für Manfred Riedel*, Würzburg 1996.

HAFEMANN, B. (1998), *Aristoteles' Transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der 'Metaphysik'*, Berlin – New York 1998.

HAGER, F. P (ed.) (1972), *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, Darmstadt 1972.

HAMLYN, D. W. (1968), *Aristotle's De Anima, Books II, III*, Oxford 1986 = 1968.

— (1977-78), "Focal Meaning", *Proceedings of the Aristotelian Society* 78 (1977-78) 1-18.

HAPP, H. (1971), *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlin – New York 1971.

HARDIE, W. F. R. (1968), *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968.

HARTMAN, E. (1977), *Substance, Body and Soul. Aristotelian Investigations*, Princeton 1977.

HEATH, Th. L. (1949), *Mathematics in Aristotle*, Oxford 1949.

HEGEL, G. W. Fr. (1830), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*, en: *Werke*, ed. E. Moldenhauer – K. M. Michel, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1970.

HEIDEGGER, M. (1924-25), *Platon: Sophistes*, *GA* Bd. 19, ed. I. Schüßler, Frankfurt a. M. 1992.

— (1925-26), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, *GA* Bd. 21, hrg. von W. Biemel, Frankfurt a. M. 1976 y reimpr.

— (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen 1986 (^{7}1953) = Halle 1927.

— (1927a), *Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA* Bd. 24, ed. Fr. W. von Hermann, Frankfurt a. M. 1975.

— (1939), "Vom Wesen und Begriff der φύσις"; citado por la reproducción en: Heidegger (1967), pp. 309-371.

— (1951), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. ^{5}1991 = ^{2}1951.

— (1953), "Die Frage nach der Technik", en: Heidegger (1954), pp. 9-40.

— (1953a), *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen ^{7}1953 y reimpr.

— (1954), *Vorträge und Aufsätze*, Pfüllingen 1990 = 1954.

— (1967), *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967 y reimpr.

HICKS, R. D. (1907), *Aristoteles, De anima*, Salem (New Hampshire) 1988 = Cambridge 1907.

HINTIKKA, J. (1973), *Time and Neccesity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford 1973.

HUSSEY, E. (1983), *Aristotle's Physics, Books III-IV*, Oxford 1983.

INCIARTE, F. (1974), "Theoretische und praktische Wahrheit", en: Riedel (1974), pp. 155-170.

— (1985), "Praktische Wahrheit. Bemerkungen im Anschluß an Aristoteles", en: Gerhardt – Herold (1985), pp. 45-69.

INCIARTE, F. (1986), "Practical Truth", en: *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internationale de Teologia Morale*, Roma 1986, pp. 201-215.

IRWIN, T. (1975), "Aristotle on Reason, Desire and Virue", *Journal of Philosophy* 72 (1975) 567-578

— (1981), "Homonymy in Aristotle", *Review of Metaphysics* 34 (1981) 523-544.

— (1988), *Aristole's First Principles*, Oxford 1990 = 1988.

JAEGER, W. (1912), *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912.

— (1946), *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. española de J. Gaos, México 1992 = 1946.

JOACHIM, H. H. (1951), *Aristotle, The Nicomachean Ethic*, Oxford 1951.

JUDSON, L. (ed.) (1991), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Oxford 1991.

KANT, I. (1787), *Kritik der reinen Vernunft* (^{2}1787, 1781), ed. J. Timmermann – H. Klemme, Hamburg 1998.

KENNY, A. (1979), *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven 1979.

KESSLER, M. (1976), *Aristotles' Lehre von der Einheit der Definition*, München 1976.

KING, H. R. (1956), "Aristotle without *Materia Prima*", *Journal of the History of Ideas* 17 (1956) 370-389.

KIRWAN, Chr. (1971), *Aristotle's 'Metaphysics' ΓΔΕ*, Oxford 1971 y reimpr.

KRAUT, R. (1989), *Aristotle on Human Good*, Princeton (New Jersey) 1989.

LACEY, A. R. (1965), "The Eleatics and Aristotle on some Problems of Change", *Journal of the History of Ideas* 26 (1965) 451-468.

LASK, E. (1912), *Die Lehre vom Urteil* (1912), en: E. Lask, *Gesammelte Schriften*, ed. E. Herrigel, vol. II, Tübingen 1923, pp. 283-463.

LE BLOND, J. M. (1939), *Logique et méthode chez Aristote*, Paris [3]1973 = 1939.

— (1939a), "La definition chez Aristote", *Gregorianum* 20 (1939) 351-380; trad. inglesa en: Barnes – Schofield – Sorabji (1979), pp. 63-79.

LESZL, W. (1970), *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova 1970.

LISKE, M. Th. (1985), *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung*, Freiburg – München 1985.

— (1988), "Das veritative 'ist' und der logische Atomismus in Platons *Theaitetos*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70/2 (1988) 147-166.

LLOYD, G. E. R. – OWEN, G. E. L. (ed.) (1978), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge 1978.

LOENING, R. (1903), *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Hildesheim 1967 = Jena 1903.

LONG, A. A. – SEDLEY, D. N. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, Cambridge 1987.

MACHAMER, P. – TURNBULL, R. (eds.) (1976), *Motion and Time, Space and Matter*, Ohio 1976.

MAIER, H. (1896), *Die Syllogistik des Aristoteles*, 1. Teil: *Die logische Theorie des Urteils bei Aristoteles*, Tübingen 1896.

MANSFELD, J. – DE RIJK, L. M. (eds.) (1975), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C. J. de Vogel*, Assen 1975.

MANSION, A. (1946), *Introduction a la physique aristotélicienne*, Louvain [2]1946.

MANSION, S. (1946), "La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote", *Revue Philosophique de Louvain* 44 (1946) 349-369; reproducido en: S. Mansion (1984), pp. 283-303.

— (1949), "La doctrine aristotélicienne de la substance et le traité des Catégories", en: BETH – POS – HOLLAK (1949), pp. 337-340; reproducido en: S. Mansion (1984), pp. 305-308.

— (ed.) (1961), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1980 = 1961.

MANSION, S. (1969), "Tò σιμόν et la definition physique", en: Düring (1969), pp. 124-132; reproducido en: S. Mansion (1984), pp. 347-355.

— (1976), *Le jugement d' existence chez Aristote*, Louvain ²1976.

— (1984), *Études Aristotéliciennes*, Louvain 1984.

MELE, A. R. (1981), "Aristotle on *Akrasia* and Knowledge", *The Modern Schoolman* LVIII (1981) 137-157.

MENNE, A. – ÖFFENBERGER, N. (eds.) (1985), *Formale und nicht-formale Logik bei Aristoteles*, en: A. Menne – N. Öffenberger (eds.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. II, Hildesheim – Zürich – New York 1985.

— (1988), *Modallogik und Mehrwertigkeit*, en: A. Menne – N. Öffenberger (eds.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. III, Hildesheim – Zürich – New York 1988.

MIÉ, F. (2003), "La prioridad de la sustancia en la primera metafísica de Aristóteles", *Crítica* 35/103 (2003) 83-120.

MIGNUCCI, M. (1981), "*Hos epì tò polú* et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science", en: E. Berti (1981), pp. 173-203.

MOREAUX, P. – WIESNER, J. (eds.) (1983), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, Berlin – New York 1983.

MORRISON, D. (1985), "Separation in Aristotle's Metaphysics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III (1985) 125-157.

— (1985*a*), "Separation: A Reply to Fine", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III (1985) 167-173.

MORROW, G. R. (1969), "Qualitative Change in Aristotle's *Physics*", en: Düring (1969), pp. 154-167.

MUTSCHMANN, H. (1906), *Divisiones quae vulgo dixuntur Aristoteleae*, Leipzig 1906.

NUSSBAUM, M. (1978), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton (New Jersey) 1978.

OEHLER, K. (1962), *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, Hamburg 1985 = 1962.

— (1986), *Aristoteles, Kategorien*, Darmstadt ²1986.

ÖFFENBERGER, N. (1966), “Bemerkungen zur Frage der Implikation in den *Ersten Analytiken*, II. Kap. 2-5”, *Revue Roumaine des Sciences Sociales* 12 (1968) 487-492; reproducido en: Menne – Öffenberger (1985), pp. 217-227.

— (1970), “Pour une fondation plurivalente de la théorie du syllogisme catégorique”, *L'age de la science* III/4 (1970) 311-322.

— (1990), *Zur Vorgeschichte der mehrwertigen Logik in der Antike*; en: *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, ed. por N. Öffenberger, vol. IV, Hildesheim – Zürich – New York 1990.

ÖFFENBERGER, N. – SKARICA, M. (eds.) (2000), *Beiträge zum Satz vom Widerspruch und zur Aristotelischen Prädikationstheorie*; en: N. Öffenberger (ed.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. VIII, Hildesheim – Zürich – New York 2000.

ÖFFENBERGER, N. – VIGO, A. G. (eds.) (1997), *Südamerikanische Beiträge zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*; en: N. Öffenberger (ed.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. VII, Hildesheim – Zürich – New York 1997.

OWEN, G. E. L. (1960), “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle”, en: Düring – Owen (1960), pp. 163-190; reproducido en: Owen (1986) p. 180-199.

— (1961), “*Tithénai tà phainómena*”; en: S. Mansion (1961), pp. 83-103; reproducido en: Owen (1986) p. 239-251.

— (1970), “Aristotle: Method, Physics, and Cosmology”, en: Gillespie (1970), pp. 250-258; reproducido en: Owen (1986), pp. 151-164.

— (1976), “Aristotle on Time”, en: Machamer – Turnbull (1976), pp. 3-25; reproducido en: Barnes – Schofield – Sorabji (1979), pp. 140-158.

— (1986), *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. M. Nussbaum, Ithaca (N. Y.) 1986.

OWENS, J. (1978), *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, Toronto [3]1978.

PATZIG, G. (1960-61), “Theologie und Ontologie in der *Metaphysik* des Aristoteles”, *Kant-Studien* 52 (1960/61) 185-205; versión inglesa en: Barnes – Schofield –Sorabji (1979), pp. 33-49.

PATZIG, G. (1979), "Logical Aspects of Some Arguments in Aristotle's *Metaphysics*", en: Aubenque (1979*a*), pp. 37-46.

PFÄNDER, A. (1921), *Logik* (1921), ed. M. Crespo, Heidelberg [4]2000 = Tübingen [3]1963, [2]1921.

POPPER, K. (1963), "Back to the Presocratics", en: Popper (1963a) cap. 5; citado por la reproducción en: Furley – Allen (1970), pp. 130-153.

— (1963a), *Conjectures and Refutations*, London 1963.

RAPP, Chr. (1996), *Identität, Persistenz und Substantialität. Untersuchung zum Verhältnis von sortalen Termen und Aristotelischer Substanz*, Freiburg – München 1996.

REALE, G. (1993), *Aristotele, La Metafisica*, vol. I-III, Milano 1993.

— (1994), *Il concetto di "Filosofia Prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano [6]1984.

REEVE, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, Oxford 1992.

REINACH, A. (1911), "Zur theorie des negativen Urteils" (1911), en: A. Reinach, *Sämtliche Werke,* 2 vols., ed. K. Schuhmann – B. Smith, München – Hamden – Wien 1989, vol. 1, pp. 95-140.

RIEDEL, M. (ed.) (1974), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. II: *Rezeption, Argumentation, Diskussion*, Freiburg 1974.

RIEDENAUER, M. (2000), *Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles*, Würzburg 2000.

RIJEN, J. van (1989), *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities*, Dordrecht – Boston –Lancaster 1989.

RIJK, L. M. de (1952), *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen 1952.

ROBIN, L. (1908), *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d' après Aristote*, Hildesheim 1963 = Paris 1908.

— (1944), *Aristote*, Paris 1944.

ROBINSON, H. M. (1974), "Prime Matter in Aristotle", *Phronesis* 19 (1974) 168-188.

RORTY, A. O. (ed.) (1980), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley – Los Angeles – London 1980.

ROSS, W. D. (1924), *Aristotle's Metaphysics*, vol. I-II, Oxford 1924 y reimpr.

— (1936), *Aristotle's Physics*, Oxford 1936 y reimpr.

— (1949), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford 1949 y reimpr.

— (1955), *Aristotle's Parva Naturalia,* Oxford 1955 y reimpr.

RUDOLPH, E. (ed.) (1988), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Stuttgart 1988.

SCALTSAS, T. – CHARLES, D. – GILL, M. L. (eds.) (1994), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1994.

SCHMITZ, H. (1985), *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. I, 1. Teil: *Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik*, Bonn 1985.

SCHOFIELD, M. – BURNYEAT, M. – BARNES, J. (eds.) (1980), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980.

SCHWEGLER, A. (1848-49), *Die Metaphysik des Aristoteles*, Bd. I-IV, Frankfurt a. M. 1960 = Tübingen 1848-49.

SEEL. G. (1982), *Die aristotelische Modaltheorie*, Berlin – New York 1982.

SHERMAN, N. (1989), *The Fabric of Character*, Oxford 1989.

SHIELDS, Chr. (1999), *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford 1999.

SOLMSEN, F. (1958), "Aristotle and Prime Matter: a Reply to Hugh R. King", *Journal of the History of Ideas* 19 (1958) 243-252.

SORABJI, R. (1973-74), "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", *Proceedings of the Aristotelian Society* 74 (1973-74) 107-129; reproducido en: Rorty (1980), pp. 201-219.

— (1980), *Necessity. Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, London 1980.

— (1983), *Time, Creation, and the Continuum. Theories in the Antiquity and the Early Middle Ages*, Ithaca (N. Y.) 1983.

— (1988), *Matter, Space, and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*, Ithaca (N. Y.) 1992 = 1988.

SORABJI, R. (1993), *Animal Minds & Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Ithaca (New York) 1995 = 1993.

SPELLMAN, L. (1995), *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge 1995.

SPITZLEY, Th. (1992), *Handeln wider besseres Wissen*, Berlin-New York 1992.

STEWART, J. A. (1892), *Notes on the 'Nicomachean Ethics' of Aristotle*, vol. I-II, Oxford 1892.

STURMA, D. (1992), "Person und Zeit", en: Forum Für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Zeiterfahrung und Personalität*, Frankfurt a. M. 1992, pp. 123-157.

TORSTRIK, A. (1857), "Ὅ ποτε ὄν. Ein Beitrag zur Kenntnis des aristotelischen Sprachgebrauchs", *Rheinisches Museum* 12 (1857) 161-173.

TRENDELENBURG, A. (1826), *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotelis illustrata*, Leipzig 1826.

— (1876), *Geschichte der Kategorienlehre*, Hildesheim 1979 = Berlin 1846.

TUGENDHAT, E. (1958), *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg 1958.

— (1966), "Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles", en: Tugendhat (1992) pp. 251-260.

— (1992), *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1992

TUGENDHAT, E. – WOLF, U. (1983), *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1983.

ULMER, K. (1953), *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*, Tübingen 1953.

VIANO, C. – ROMEYER DHERBEY, G. (eds.) (1996), *Corps et âme. Sur le 'De Anima' d'Aristote*, Paris 1996.

VIGO, A. G (1994), "Wahrheit, Logos und Praxis. Die Transformation der aristotelischen Wahrheitsauffassung durch Heidegger", *Internationale Zeitschrift für Philoso-phie* (1994) 1, pp. 73-95.

VIGO, A. G (1995), *Aristóteles, Física, Libros III-IV*, Buenos Aires 1995.

— (1996), *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg – München 1996.

— (1997), *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de 'Ética a Nicómaco' I y X 6-9*, Santiago de Chile 1997.

— (2002), "*Sýntesis* y *diaíresis*. Un motivo aristotélico en las teorías fenomenológicas del juicio de Husserl y Heidegger"; en: Zagal – Fonseca (2002), pp. 283-323.

— (2002a), "Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática", *Diadokhé* 5/1-2 (2002) 65-101.

— (2004), "*Phrónesis* aristotélica y *Verstehen* heideggeriano", en: Araos San Martín (2004), pp. 487-515.

VLASTOS, G. (1939), "The Disorderly Motion in the *Timaios*", *Classical Quarterly* 33 (1939), pp. 71-83; reproducido en Allen (1965), pp. 379-399.

VOLPI, F. (1988), "Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223 a 16-29", en: Rudolph (1988), pp. 26-62.

— (1999), "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo", *Anuario Filosófico* (Pamplona) 32/1 (1999) 315-342.

VUILLEMIN, J. (1967), *De la loqique a la theologie. Cinq études sur Aristote*, Paris 1967.

— (1984), *Néccessité ou contingence. L' aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris 1984.

WALTER, J. (1874), *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Jena 1874.

WARDY, R. (1990), *The Chain of Change*, Cambridge 1990.

WATERFIELD,. R. H. A. (1987), "Aristotle's *Metaphysics* 1019a4", *The Journal of Hellenic Studies* 107 (1987) 195.

WATERLOW, S. (1982), *Nature, Change, and Agency in Aristotle's* Physics. *A Philosophical Study*, Oxford 1982.

WEIDEMANN, H. (1994), *Aristoteles, Peri Hermeneias*, Berlin 1994.

WEIDEMANN, H. (2003), “Zwei Strategien der Kritik an einem Argument für den kausalen Determinismus”, en: Damschen – Enskat – Vigo (2003), pp. 304-333.

WHITAKER, C. W. A. (1996), *Aristotle's 'De interpretatione'. Contradiction and Dialectic*, Oxford 2002 = 1996.

WHITE. M. J. (1985), *Agency and Integrality. Philosophical Themes in the Ancient Discussions of Determinism and Responsibility*, Dordrecht – Boston – Lancaster – Tokio 1985.

WIELAND, W. (1960-61), “Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik”, *Kant-Studien* 52 (1960-61) 206-219; trad. inglesa en: Barnes – Schofield – Sorabji (1975), pp. 127-140.

— (1962), *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1962, ^{2}1970, con un nuevo “Nachwort”.

— (1972), “Zeitliche Kausalstrukturen in der aristotelischen Logik”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54/3 (1972) 229-237; reproducido en: Menne – Öffenberger (1988), pp. 52-60.

— (1976), “Probleme der aristotelischen Theorie über die Schlüsse aus falschen Prämissen”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58/1 (1976) 1-9; reproducido en: Menne – Öffenberger (1988), pp. 77-85.

— (1979), “Aristoteles und die Seeschlacht. Zur Struktur prognostischer Aussagen”, *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 2 (1979) 25-33.

— (1982), *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.

— (1996), “Aristoteles und die Idee der poietischen Wissenschaft”, en: Grethlein – Leitner (1996), pp. 479-505.

WILPERT, P. (1940), “Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff”, *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 53 (1940), pp. 3-16; citado por la reproducción en: Hager (1972), pp. 106-121.

WILLIAMS, C. J. F. (1982), *Aristotle's De Generatione et Corruptione*, Oxford 1982.

WOLF, U. (1979), *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, München 1979.

ZAGAL ARREGUÍN, H. – FONSECA ORNELAS, A. (eds.) (2002), *Aristóteles y aristotélicos*, México D. F. 2002.

INDICACIÓN DE LAS FUENTES

I) “Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles”, *Philosophica* (Valparaíso) 12 (1989) 89-113.

II) “Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia”, *Philosophica* (Valparaíso) 13 (1990) 175-198.

III) “Orden espacial y orden temporal según Aristóteles (*Fís.* IV 11, 219a10-21)”, *Méthexis* (Buenos Aires) 3 (1990) 65-83.

IV) “Der theoretische Wahrheitsbegriff bei Aristoteles. Versuch einer systematischen Rekonstruktion”, en: N. Öffenberger – A. G. Vigo (eds.), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik*, vol. VII, Hildesheim – Zürich – New York, p. 1-48. La versión española fue preparada especialmente para este volumen.

V) “Sustancia, sucesión y permanencia según Aristóteles. El componente temporal en la distinción categorial sustancia-accidentes”, *Tópicos* (México) 14 (1998) 153-191.

VI) “Aristóteles, Pseudo-Alejandro y la prioridad temporal de la sustancia (*Metafísica* VII 1, 1028a32-b2)”, *Elenchos* (Roma) XX/1 (1999) 75-107.

VII) “Homonimia, explicación y reducción en la *Física* de Aristóteles”, *Thémata* (Sevilla) 21 (1999) 197-218; versión alemana: “Homonymie, Erklärung und Reduktion in der aristotelischen Physik”, en: N. Öffenberger – M. Skarica (eds.), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik*, Bd. VIII, Hildesheim – Zürich – New York 2000, p. 88-116.

VIII) "Indiferentismo ontológico y fenomenología en la *Física* de Aristóteles", *Noua Tellus* (México) 20/2 (2002) 117-171; versión abreviada en: *Seminarios de Filosofía* (Santiago de Chile) 14-15 (2001-2002) 77-110.

IX) "Razón práctica y tiempo en Aristóteles. Futuro, incertidumbre y sentido", *Philosophia* (Mendoza) (1997) 172-199.

X) "Verdad práctica", en: H. J. Padrón (ed.), *Aristóteles. Actas de las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas, Mendoza 1996*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1998, p. 118-132; versión alemana ampliada: "Die aristotelische Auffassung der praktischen Wahrheit", *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (Heidelberg) (1998) 2, 285-308. La versión incluida en el presente volumen incorpora las modificaciones contenidas en la versión alemana.

XI) "Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles", en: A. G. Vigo (ed.), *Acción, razón y verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles*, *Anuario Filosófico* (Pamplona) 32/1 (1999) 59-105; reproducido en: *Philosophia* (Mendoza) (1998) 140-165 y (1999) 153-179.

XII) "Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles", *Philosophica* (Valparaíso) 24-25 (2001/2002) 365-407; reproducido en: *Ordia Prima* (Córdoba) 1 (2002) 81-114; versión alemana: "Praktische Wahrheit und dianoetische Tugenden bei Aristoteles", en: G. Damschen – R. Enskat – A. G. Vigo (eds.), *Platon und Aristoteles sub ratione veritatis. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2003, p. 252-285; versión inglesa: "Aristotle on Practical Truth and the Intellectual Virtues", *Graduate Faculty Philosophy Journal* (New York) 29/1 (2008) 73-115.

XIII) "Prioridad y proyecto ontológico en Aristóteles. A propósito de una interpretación reciente", *Méthexis* (Buenos Aires) 4 (1991) 115-127.

XIV) "Aristóteles y la lógica polivalente. Acerca de la reconstrucción de la asertórica aristotélica por Niels Öffenberger", *Philosophica* (Valparaíso) 15 (1992) 265-275; versión abreviada en: *Méthexis* (Buenos Aires) 6 (1993) 179-189.

ÍNDICE DE AUTORES CITADOS

ÍNDICE DE PASAJES ARISTOTÉLICOS CITADOS

Sophistici Elenchi

Physica

Physica

Physica

Physica

Physica

De caelo

De generatione et corruptione

De anima

Metaphysica

Metaphysica

Metaphysica

Metaphysica

Metaphysica

Ethica Nicomachea

Ethica Nicomachea

Ethica Nicomachea

Ethica Nicomachea

Ethica Nicomachea

Ethica Nicomachea

Ethica Eudemia

Politica

Rhetorica

Protrepticus